الدّكتور علي زيعور

مَذاهِبُ عِلمِ النّفسْ

- مدخل عام
- عِلم النّفس الدّينامي (جيمس وبرغسون)
- عِلم النّفس الوُجودي
- المَدرسَة البنيوّية وَالمدرسَة الوَظيفيّة
- المَدرسَة السّلوكيّة
- التحليلُ النفسي
- عِلم نفس الشكل (الغشتَلط)

دار الأندلس
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى: ١٣٩١/١٩٧١
الطبعة الثانية: ١٣٩٧/١٩٧٧
الطبعة الثالثة: ١٤٠١/١٩٨٠
الطبعة الرابعة: ١٤٠٢/١٩٨٢
الطبعة الخامسة: ١٤٠٤/١٩٨٤

دار الأندلس - بيروت، لبنان
هاتف: ٣١٧١٦٢ - ٣١٦٤٠١ - ص.ب: ٤٥٥٣ - ١١ - تلكس ٢٣٦٨٣

صدر للمؤلف

١ ـ علم النفس

- مذاهب علم النفس ، ط٣، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٠ ؛ ط٤، ١٩٨٢ .
- تاريخ علم النفس (مُتَرْجَم)، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٨ .
- مناهج علم النفس (مُترجَم ، بالتشارك) الطبعة الأولى ، بيروت ، المنشورات العربية ، ١٩٧٤(نفد) .

٢ ـ التحليل النفسي والاناسي للذات العربية:

- التحليل النفسي للذات العربية ـ أنماطها السلوكية والأسطورية ، بيروت ، دار الطليعة ، ط ١ ، ١٩٧٧، ط ٢ ، ١٩٧٨ ؛ ط٣، ١٩٨١ .
- الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ـ القطاع اللاواعي في الذات العربية، الطبعة الأولى، بيروت ، دار الطليعة، ١٩٧٧ .
- الدراسة النفسية الإجتماعية بالعيّنة للذات العربية ـ من مونوغرافيا قرية إلى التنمية الوطنية ، بيروت ، دار الطليعة، ١٩٧٨ ؛ ط٢ ، ١٩٨٢ .
- العقلية الصوفية ونفسانية التصوف ـ نحو الاتزانية إزاء الباطنية والأوليائية في الذات العربية ، بيروت ، دار الطليعة، ١٩٧٩ .
- قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية ـ المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي ، بيروت ، دار الطليعة، ١٩٨٢ .

٣ ـ إسلاميات وفلسفة:

- الفلسفة الوسيطية (مُتَرْجَم)، بيروت، دار الأندلس، ط ٢ ، ١٩٧٩ ؛ ط٣، ١٩٨٢ .
- التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق ـ الصادقية في التصوف وأحوال النفس والتشيع ، بيروت ، دار الأندلس، ط ١ ، ١٩٧٩ .
- الفلسفات الهندية ـ قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية، بيروت ، دار الأندلس ١٩٨٠ .
- مُشَجِّر مدارس علم الكلام في الإسلام (بالتشارك مع الدكتور فريد جبر)، بيروت، دار المسيرة ١٩٨٠ .
- البوذية وأثرها في الفكر والفرق الإسلامية المتطرفة (بالتشارك مع كمال جنبلاط ود. محمد علي الزعبي)، بيروت، دار الإنصاف (نَفَذْ) .

مختصرات

ت. ع. = ترجمة عربية.
ت. ف. = ترجمة فرنسية.
ج. = جزء.
د. ت. = دون تاريخ.
را. = راجع، انظر، لاحظ.
ص. = صفحة.
صص. = من صفحة كذا إلى صفحة كذا؛ صفحات كثيرة.
قا. = قارن.
م. ع. = المرجع (المصدر، الكتاب) عينه.

مقدمة الطبعة الثالثة

١ ـ نقدّم هذه الطبعة الثالثة بثوب تغيّر، وإن طفيفاً، باتجاه الأسهل أسلوباً؛ وباتجاه المصطلحات الأكثر استقراراً. وأضفنا ما يجعل الطبعة هذه «صالحةً حتى تاريخه» أي، بتعبير ثانٍ، قريبةً من أحدث الدراسات للموضوع الذي تناولناه.

٢ ـ أودّ أن أقول، منذ البداية، إن هذا «المدخل إلى علم النفس» لم يكن تعليقاً أو شرحاً لكتب أجنبية في موضوعه. فعملنا هذا ليس على غرار أعمال الفارابي، أو ابن سينا، التلخيصية أو الشرحية على أعمال أرسطو وأفلاطون. إنه عمل مستقل؛ لم يتقيد بمفكر أو نصّ أجنبي. ثم إننا سعينا، بطرائق التساعد، إلى التعرّف على كتب جامعية بلغات ليست أولى، اليوم، عالمياً وفي حضارات غير متسلّطة. ومن الواقعي هنا الاستنتاج، دون صعوبات أو إدعاءات، أنَّ علم النفس في العربية غير متخلف بالنسبة إلى حاله في تلك اللغات والحضارات.

٣ ـ لم يتأخر علم النفس عن التأثير في وجودنا والنظرة إلى اللغة وطرائق المعرفة عندنا. لم يَبْدُ قطّ أنه فرع «دخيل»؛ إذْ سرعان ما لاقى أرضاً خصبة؛ وراح يحرث، ويؤثّر. لاقى عوامل داخليةً جعلَتْهُ يتعزز بسرعة، وينغرس بل يتملّق أو يستدعي إليه. ليس العـلْمنفسُ فرعاً محايداً، بريئاً؛ ولا هو فاتر. ولذا يكون الانتفاع منه بأن نوجّهه صوب دراسة **السلوك**، والعائلي، والعلائقي، والمجتمعي. ويكن ذلك الاستنفاع، أيضاً، بدراسة **المعتقدات**، والنظرة إلى **الوجود والقيم** وكيف يجب أن نكون ونفكر. وأيضاً، بتسليط الأضواء النفستماعية بغيةَ التحكّم **بجدلية الحقل والفرد**، الوطن والعالَم، إنساننا والآخر. والدراسات المنتفعة من علوم النفس تقوم على أخذِ واقعنا من حيث هو بنية تاريخية، من حيث هو كلٌّ جميعيٌّ متعاضدُ العناصر ومتداخلها في نَسَقِيّة حية عضوية.

وفي تلك البنية، التي نلتقط الواقع في شبكتها لدراسته، لا نستطيع إغفال علوم التاريخ. فالمنهج البنيوي يبقى ناقصاً؛ إنه يعجز عن شرح التطور، وظهور الجديد، وتفسير الإنتقال. يعجز لأنه يكتفي بأخذ عناصر البنية على أنها أجزاء مترابطة، متبادلة التفاعل والوظائف داخل الكلّيّة الجميعية الواحدة المُبَنْيَنَة. يعجز لأنه يكتفي: يكتفي بذلك الأخذ الجميعي الإزائي للعناصر في وحدتها ولا يعطي لأي منها أولويات وأسبقيات من جهة، ولا أفضليات من جهة أخرى.

بحسب ذلك الأخذ للواقع كان، بوجه عام، عملنا في دراسة ما أسميناه، بعد صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب، بالذات العربية. وتلك المبادىء النظرية في الدراسة هي التي آمنّا بها كطرائق ذات نفع ثم ذات صواب. وبذلك زعمنا أنَّ علم النفس العربي، أو علم النفس في بلادنا، لا يجوز له أن يكون إلا ذو توجّهات خاصة تنصب على حَرْثِ الواقع وتخصيبه، والعمل على توفير الصحة النفسية ـ الاتزانية ـ للفرد في حقله وفي علائقه مع العالمَ والحضارات.

٤ ـ مع مضيّ حوالي العشر سنوات على صدور الطبعة الأولى نبتت لهذا الكتاب إخوةٌ في الجامعة اللبنانية، قليلة؛ لكن نافعة ثم، والأهم، أنها تَعِدْ وتُمَلِّق. وسعيتُ، إبان معظم تلك الفترة، إلى الإشارة على الطلاب في قسم الدكتوراه في الجامعة اليسوعية وفي قسم الماجستير في الجامعة اللبنانية، إلى إمكان وجواز دراسة القطاع العلمنفسي والتربوي في الفكر العربي الإسلامي ثم في الفكر العربي الحديث. واقتبلتُ، أو أشرفت، على أكثر من بحث في المجالات النفستماعية التي أرى أن دراستها ذات أهميات كبرى، بل وذات أولويات في الحال الراهن.

٥ ـ نعود إلى لمحة شمّالة عن تاريخ علم النفس في جامعاتنا وفي الثقافة العربية. تاريخه تاريخ العلوم الإنسانية الأخرى التي أخذناها لتعمل، وتحرث؛ ثم لنطوِّرها. إلا أنَّ علم النفس نال حظوة مرموقة عند الجماهير. إنه علم مُحَبَّب؛ يفضله الكثير من طلابنا، ويستعمل الكثيرون كثرة من مصطلحاته ومعطياته. وقد لاحظتُ، خلال عملي في تدريسه أو في تدريس التحليل النفسي، أنَّ فتياتنا هنّ الأكثر ميلاً إلى علم النفس؛ وأن هذا العلم يجلب الانتباه، يستدعي إليه. يدعو إلى فهم الذات فهمًا أقرب إلى الموضوعية، إلى فهم الإنسان واقعياً مع اقتبال وتطلع إلى التجاوز. . . ولاحظتُ أنَّ المنجرح يهتم بدراسة علم النفس؛ نلحظ ذلك أثناء العرض والشرح، أو عبر الأسئلة، والسكون، أو التحدي، والحركات اللاواعية، عند المستمع.

ولكن العلمنفس يستدعي إليه أيضاً الذي يطلب، بوعي ومن ثم بإرادة حرة، أن يكون باتزان ككائنٍ يحيا في الواقع، وأمام المشكلات، وفي العائلة، وفي المهنة؛ وكصديق صالح؛ وكمثقف إزاء الصحة النفسية والمرض العقلي؛ وكَمُدَّعٍ طامحٍ إلى تحليل الشخصيات المحيطة به أو التاريخية.

٦ ـ ليس حَسَناً، ولكنه ليس مع ذلك من الجرائر، التكرار بأن علم النفس في جامعاتنا بمستوًى لائقٍ لا ينخفضُ عن حاله في جامعات وحضارات بلادٍ أمثال يوغوسلافيا أو البرتغال أو تركيا أو المجـر . . . ثم إنه ليس أيضاً من المثالب النظر إليه كفرعٍ ذي جذور في القطاع الفلسفي العربي (الفارابي، ابن سينا) وفي التصوف (علم أحوالٍ ومقامات النفس، علم أحوال النفس السالكة . . .)، وفي التربويات. من هنا يَنْفَرِضُ السعي للبحث عن بعض المصطلحات القديمة، عند الصوفيـين بشكل خاص، كي لا نضع مصطلحات تكون مُلصَقةً ومن ثمت تقيم الانقطاع لا التواصل، ولا تحافظ على الإستمرارية التاريخية ونوع من الانسجام في التطور الدلالي للعربية.

لا مجال لقولٍ بأن علم النفس، كما هو اليوم، معروف في تراثنا. لا تثريب في أننا نكتسب، ونغتني. إلا أننا نكرر أو نؤكد، من جهة أخرى، أننا دون مشكلات مع علم النفس. هذا، دون أن نضع جانباً حاجاتنا المتكاثرة إلى مختبرات، ومجلات متخصصة، ومعاجم تتناقَح أبداً، وندوات، ومؤسسة فوقوطنية نافذة الصلاحيات كي تنسق وتفرض. المجتمع ككل، من حيث هو وحدة ظواهر حية تترابط، أقرب إلى الخصم منه إلى المساند المساعد في مجالنا هذا. والتبعية للجامعات الأجنبية ما تزال؛ وإن نسبية وآخذة بالتضاؤل. يضاف، بَعْدُ أيضاً، سوء كفاية الجدِّية والحس بالمسؤولية في مضمار التدريس.

٧ ـ منذ بداياته في الجامعات، جَذَبَ علم النفس إليه باتجاهين أو وفق أفكاريتَيْنِ (إيديولوجيتَيْنِ). فكان عندنا، في تدريسه أو في استعمالاته، النظرة المُتَشيْوعَة أو الرانية إلى السَّفْيَتَة؛ وكان هناك من لا يقصد كثيراً، أو لا يعرف، أو لا يحارب أحداً كالكسول أو الفاتر والمتلقي. وفي تحـليلي فإن الأفكارية المتزنة، والنظرة المتزنة، إزاء ذلك هو الحالة التي يستلم فيها الوعي وعيَه فيستقل، ويتحرر، ويسعى لا للاستسلام ولا للخلفة، لا لمحو الذات ولا لإسكان الغريب فيها. بل يفتش على أن يتطور من الداخل، بقدراته وشخصيته كي يتخطى إحباطاته ويشعر لا باللامرض فقط بل وبالرضى الإيجابي إزاء

أفكاريات وحضارات الأقوياء. والسياسة، في مجال تدريس الإنسانيات، تُضْعِف وتقمع، تحدِّد وتتحدَّد.

٨ ـ ومع إسداء الشكر جزيلاً إلى أوائل العاملين في علم النفس بالعربية، وإلى أولئك الذين قدموا أبحاثاً علمنفسية عالمية بلغات عالمية، وإلى الذين يعملون ويطوّرون في مجالنا هذا؛ فإن الشكر يُرْفَع أيضاً إلى الذين يكتبون علم النفس بالعربية أو يترجمون (ينقلون) إليها. إنهم يغنون اللغة، ويكسّرون ألفاظاً غَيْمية، ويمنحون الثقافة إغتناء بالعلم والدقة والصرامة على حساب الترادفية والتكرارية والفضفاضية في الصياغة. المقارنة، هنا، مُعبِّرة ومَعْبَرَة: فاللغة العربية، بدون الانضباطية التي تفرضها الصياغة في العلم (العلوم المضبوطة، والعلوم الإنسانية)، كانت لفظانية تتقدم فيها الفكرة ببطء داخل ثوب من الكلام الضحضاح الغزير. وفي الوقت الذي كان فيه علم النفس، في الغرب، ينبني كعلم مستقل بمناهجه وغرضه ومصطلحاته، ويتقبل المختبرات، كانت اللغة العربية لا تبني في ابنها النظرة المعرفية التي تقوم على التجريبية والقيمة المحدَّدة للمصطلح. تغيّرت اللغة العربية، والعقلية التي تصوغ وتفكّر، مع اقتبالها لعلوم النفس والمجتمع. البُنية، بعناصرها المنتظمة داخل الوحدة العامة، تلقت التأثير الناجم بفعل أنوار الإنسانيات.

٩ ـ نَلْقَى لعلوم الإنسان تأثيراً في كتابات كبار الإصلاحيين في القرن التاسع عشر. إلا أن صدى علم النفس تحول إلى أوقع رَنَّةٍ بعد الربع الأول للقرن الراهن. نلقى ذلك في الأدب، والنقد، والتاريخ، وتحليل الشخصيات التاريخية، ودراسة الإنسان بمعتقداته وقِيَمِهِ وطرائق نظره وتطوره. بل أن علم النفس رَنَّ في الصحافة والتثقيف الجماهيري والحديث الدارج. فأفكار حول العقدة النفسية والجنس والأحلام والمرض النفسي ذات صدىً وفعالية في الحديث اليومي والثقافة العامة منذ فترة طويلة. كما أن الإذاعات، والمجلات، كانت قد بدأت مبكراً بتخصيص مساحة لعلم النفس في تطبيقاته المرضية والتربوية والإعلامية، وللتنوير بشكل عام.

١٠ ـ أتوقف، بَعْدُ أيضاً، عند نقطة هي نتيجة تطور نلقاها في عملنا هنا وفي الكتب الجامعية العربية عموماً. أفضّل أن نستند أكثر إلى المؤلفات العربية، وإلى المترجمات. ذاك التطور مُعْجب. وأنا ألجأ إلى مؤلَّف أو مؤلِّف عربي، حتى وإن كان غير كافٍ أو غير معجب. لقد خَفَّت رغبة الناضجين في الإكثار والإظهار والعرض: إن كاتباً

عربياً متواضعاً عن التحليلنفس أورده في الحاشية هو ، عندي ، عمل أجدى من الإستشهاد بآخر كل ما عنده أنه أجنبي . وهنا لن أُكْثِر ، ولن أُطيل . وها أنذا أعيد إلى المراجع الترجمية العربية ، رغم أن ذلك تطلب مني وقتاً ورغم أني درستها بنصّها الأجنبي . وذاك عمل يبقى ، في نهاية المطاف ، أسوة بما يحصل عند الفرنسيين . إن كان في ذلك بعض المطاعن فإنها ، رغم كل شيء ، تبقى أخف سوءاً أو ، بكلمات التكيف السلبي مع الواقع ، «أهْوَن الشرَّيْن» في الطريق إلى الصحة والتوازن لثقافتنا .

١١ ـ نلقى توضيحات لهذا الكتاب ، لهذا المدخل ، في أعمال لنا أخرى . ففي «تاريخ علم النفس» وفي «مناهج علم النفس» ، المُترجَمَيْنْ ، الكثير مما يغذّي الراغب بالاستزادة . ثم ، من جهة أخرى ، لن تلقى هنا تقديماً لبعض فروع علم النفس أو لتطبيقاته في مجالات علوم إنسانية كثيرة . ويزداد اعتقادي بأنه كان من الأفضل تقديم نصوص أكثر للقضاء النسبي ، وإنْ قليلاً ، على النزعة الخطوطية التكثيفية التي يفضّلها الطالب كي يسهِّل عليه الإلتقاط .

١٢ ـ لم نُضِف نصاً ؛ نقحنا ما كان موجوداً . وهكذا أَعَدْنا ، أنا والزميل الدكتور محمد رضوان حسن ، ترجمة نصٍّ رافلٍ عن الظواهرية . هنا أشكر زميلي ، رفيق الدراسة ثم التدريس ، فقد تَعِب . إنه معروف بالدقة ومن ثمت كان إتعابه لمن يعمل معه في البحث عن المصطلح ، بل حتى عن الكلمة العادية عند نقلها . هنا نلقى الصعوبة الكأداء التي تعترض العامل في مجالات العلوم الإنسانية بالعربية : كثرة الاختصاصات التي يتوجب معرفتها ، تشعّب الاهتمامات التي علـيه ملاحقتها كي يستطيع أن يحقق هدفه . فعليه أن يترجم ، وأن يلاحق ، وأن يدرس ويدرّس ، وينقب عن مصطلحات ، ويقرأ القديم والجديد الكثير المتنوع . . . لا مؤسسات ، ولا نصوصاً كافية ، تدعمه وتخفف عن كاهله كي يتفرغ للبحث المحصور . التعاون ، العمل الجماعي أو الفريقي ، لم يتوفر بعد : لا هو ؛ ولا الأوضاع التي توفّره .

١٣ ـ أودّ أن أسوّغ استعمالَيْنْ ، عوضاً عن استعمال واحد صارم ، لمصطلحات قليلة أو لمنحوتات لفظية . فرغم أننا ننادي بمبدأ الاقتصاد في استعمال الكلمات ، نلقى علاجنفس والعلاج النفسي ، الرّبطانية والمدرسة الربطية أو الترابطية ، الفلسفة الوجودية والوجودانية . . لقد فضّلنا استعمال موضوعانية على النزعة (أو الفلسفة أو الأتجاه أو الموقف أو المذهب .) الموضوعية ، وطِبّنَفْس على الطب النفسي (أو الطب النفساني ، الطب النفسي العقلي ، الطب العقلي) . على ذلك كان يتوجب ، إذن ، اللجوء للمنحوت

المفضل. لم نتقيد بصرامة نودّها ونطلبها. في ذلك مثالب بحق المنهجية. ولكن؟ لكن هنا إمكانيات نشوء عداوة للكتاب. فالقارىء، وإذْ يلقى مصطلحات لا يتناغم معها، يعرف نفسه أولاً. ينكشف لنفسه، وهذا لا يهم موضوعنا هذا، لأن ذلك القارىء سيشعر بتوتر. وهذا التوتر قد يزداد صفحةً تلو صفحة ومن ثمت تتأتى إمكانية أن تنضاف إليه إسقاطات لاواعية، وانفعالات، وتمثلات.

١٤ ـ أشكر، بالإضافة إلى أخصام الكتاب هذا، أصدقاءه ومنهم خاصَّةً الأستاذ أحمد عاصي الذي تولى بعنايته تصحيحات الملازم الطباعية وما إليها.

تشرين الثاني ١٩٨٠ ع. ي. زَيْعور

مقدمة الطبعة الثانية

كان من المقرر أن تصدر الطبعة الثانية في أواخر عام ١٩٧٥ ، أي بعد مرور سنوات أربع على ظهور الطبعة الأولى التي اعتورتها مثالب ليست جمة لكن ـ في جميع الأحوال ـ دون المطاعن التي نالتها من مُغرِضٍ أو مدّعٍ ، وفوق ما أشار إليه زميل أو عزيز.

لا أراني مضطراً إلى تبيان منافع تدريس علم النفس بالعربية. فالذين نَهَشوا الطبعة الأولى ـ قال أحدهم إن الكتاب مؤذٍ ـ من تلك الكوّة يُردون هنا دون مقارعة. كأنّ هؤلاء يشكون من عقدة الخصاء الذهني؛ وهم يسقطون حالاتٍ ووعياً، وصدّهم الفَهْمي، على ظاهرة. يُضاف إلى ذلك أننا صرنا نقول: ولى الزمن الذي كنا نوجه فيه جهداً، وزمناً، وبالاً، للتدليل على أن تدريس علم النفس بالعربية أفضل للمستقبل، ولبناء الذهنية، ولتحليل الواقع؛ وأنه أشفى للجرح النرجسي، وألزم للمحافظة على قيمة الذات، واعتبار وتكريم النحن التاريخي، وألصق بالأنا الباحثة عن الشعور بالأمن والثقة، وباللغة التي ما طفقت تتكسر لتعيد انتعاشاتها.

وثانيها، إني كالمكره أرى لزاماً علي أن ألجأ إلى تسويغٍ ـ أو للرد على هجوم ـ وَضْع كتاب يتناول المدارس في علم النفس. قالوا إن ذاك العمل يمنع الطلاب من العودة إلى الأمهات، إلى المراجع أو المصادر؛ وبالتالي يقع الطالب في الاكتفاء بالكتاب الواحد والوحيد، الكافي والنافي. إن ذلك ـ في تحليلنا ـ يقفل، ويؤدي إلى الهزال، وإلى الوقوع في اللفظانية والإطّلاع العناويني. وبذلك الاكتفاء نشجع أيضاً ـ كما أرى ـ التعلم التلقيني، ورضى الطالب بعلاقة مع الكتاب غير سوية ويفقد فيها حريته بل شعوره ـ الضروريّ الوجود ـ بالمساواة والانفتاح والديموقراطية والدينامية. رأيتُ تلك النقائص، التي تقهر الطالب، في فرض كتاب أو كتابين يُجعلان مقرراً. ورأيتها تعطي الأستاذ سلطةَ السيد،

وإمكانية القمع والتطويع. لكن كتابنا هذا لم يقرَّر، لم يفرضه أحد على أحد؛ ولا قلنا إنه أكثر من محاولة.

كان أول كتاب في علم النفس يصدر بالعربية في الجامعة اللبنانية. إنه، في حلته اليوم، أكمل أو هو أبهى. والكتاب الثاني الذي سيصدر، في هذا الميدان، سيكون هو ومؤلفه، في موقف أفضل: بذلك يتحقق الغنى. ثم إن وضع وجيز (مبسط، جامع، مدخل) في علم النفس يحرر الطالب من جهة؛ وينفع الأستاذ من أخرى؛ ويقيم الجو الأفضل للتدريس من ثالثة. فالطالب، وإذ يقرأ ما في الكتاب عن مدرسة ما، يكون في قاعة الدراسة أكثر استعداداً للتقبل ومن ثمة للاستيعاب، وبالتالي للنقاش أو الاستماع اللاقمعي وضمن شبكة علائقية متزنة. والأستاذ، بوجود الوجيز (أو المبسط، أو الجامع، أو الكافي، إلخ. . .) بين يديه، يغدو متحرراً من تقديم الأفكار التي لا تتطلب كثير الشرح وطول التوقف. يغدو الوقت أنتج، ومملوءاً بالأساسي أكثر. والأسباب الأخرى، والعوامل العديدة، التي تجعل جو التدريس أقرب إلى الديموقراطية والتي تخدم الطالب إن شاء التدوين والمدرس إن شاء تقديم النصوص، أسباب وعوامل إيجابية كلها، وترفع المستوى بلا ريب. ثم إنها ـ كلها أو جلها ـ تعمل في النور، تخدم وليست فاترة.

أجدني، مرة ثالثة، في موقف المناقش، بل في موقف يرد على تهجّم من البعض باسم اللغة. قيل إن طبيعة هذه، وجَرْس ألفاظها، وذوق، و. . ؛ وإن العرب لا يطربون للمصطلح المكون من أكثر من كلمة، ولا يألفون المصطلح الذي لم يَجْر على لسان القدماء. في تحليلنا، إن قانون الاقتصاد، قانون التوفير، يدفع لاستعمال الكلمة ذات الكلمتين أصلاً. وعدا ذلك فقانون الدقة العلمية يفرض تجاوز الأذن التي تطرب لكلمة وتأنف من أخرى. تلك العواطف إزاء اللغة، والنزعة الجمالية الأُذُنية، تعيق. وتشد إلى الوراء، إلى اللاعلمي، إلى الانفعالي، إلى عدم الجرأة والتحدي، إلى النكوص والاجتياف المستمر لإضآل قيمة اللغة، وقدرات الذات الجماعية، ولتبخيس الحقل.

أذكر أني لما استعملت كلمة ماذياني، مميزاً إياها عن مادي ومُدِلاً على أنها تعني المذهب (التفسير، النزعة، الفلسفة، الاتجاه) المادي أي لبناء لفظة تستوعب الـMatérialisme أو الـ Matérialisteالمختلفة عن لفظة Matériel، تبسم بعض الزملاء؛ واستغرب بعض الطلبة. ومع قليل من الوقت، وبعد لأي هو هدوء صدمة الانفعال، كان القبول تاماً. وإذ وجدت في كتابات ابن سينا كلمة ذاتاني وعند النفري كلمة قولاني

ـ وفعلاني أيضاً ـ فقد اقتنع من تزمت. الأهم، أن الدقة توفرت. وكذا أقول عن توفر الوضوح الذي يلغي العشوائية في استعمال الكلمات.

وعن مصطلحات مثل: فَوْقَوَعي، قَبْوَعي، نفستربوي، عِلاجْنَفْس، تحليلنفس، عِلْمَجنْس، إلخ. . . أقول إنها نفعتنا؛ ثم هي ضرورية. ضرورتها يراها غير الأدبي ثقافة وسلوكاً قبل غيره؛ أو هي أفضل وألح عند الحارث في ميدان العلوم، والحامل هموماً لغوية ناجمة عن تحديات حضارية، ووجودية، ومعرفية.

يقودنا ذلك إلى تحدّيات أخرى مثل: فوضى الترجمة، وترجرج المصطلحات، وتعددها بتعدد المؤلفين. فنحن في جامعة واحدة، بل وحتى داخل القسم نفسه ناهيك بقسم قريب منا، نستعمل مصطلحات غير موحدة. وقد نرى بيننا أحياناً الهاوي في إيجاد معجمية تخصه أو تبديه منيفاً. . . يُضاف، إن للكتاب الواحد أكثر من ترجمة واحدة أحياناً؛ والكتابُ المرجع غير مترجم أحياناً أخرى. هذا بينما تقوم أعمال تَرْجُمية عديدة تتناول الغثّ أو، بشكل خاص، الأسهل. من هنا تكرار دعوتنا لإنشاء جمعية، أو اتحاد، أو ما أشبه من مؤسسة ـ رسمية أو عربية عامة ـ تهتم بالتنسيق والتشجيع والدلّ على الأهم ووضع القواميس؛ وبإصدار المجلة بل المجلات المتخصصة.

تبرز في الكتاب، بَعْدُ أيضاً، نقائص. لكنه مدخل إلى علم النفس؛ إنه يجمع. يقدم نظرات هي، بعد العرض، تزن المحاسن والمساوىء. لذلك قد يبدو العمل سريعاً هنا، ومتوقفاً هناك. ثم في الكتاب قساوة على البرغسونية مثلاً، حسب تهمة أحد أساتذتنا. صحيح! لكن فلسفة برغسون، التي كأنها اندمجت بسرعة في الثقافة العربية، لا تبني ولا تؤكد الذات. عندنا الكثير من البرغسوني المَحْتِد. وأنا أميل إلى جعل علم النفس، أو قطاعاً رئيساً منه، سلاحاً نشهره في وجه التخلف وأداةً لدراسة البنى الإجتماعية. ثم أن الأساطير، والخرافات مع المعتقدات الأوهامية والترهات، تشكل في الذات العربية حقلاً لمّا يحرث بعد؛ وترك هذا يباباً يعيق كل تطور، ويتكيف سيِّئاً مع أية خطة تنموية أو مع أية إفكارية إنهاضية.

والكتاب، كنقيصةٍ فيه هي غير نقيصة، يهتم بالفلسفة، بذلك الجانب الفلسفي داخل مدارس علم النفس. لا تثريب! فهو مقدّمٌ إلى طلاب قسم الفلسفة أيضاً، وإلى المطالع والمتثقف، وإلى ذلك الميدان العريض الذي يقع عند حدود الفلسفة مع علم النفس، وإلى الفلسفات النفسانية، وعلم النفس الفلسفي ـ هذا إن وُجد أو ما يزال ـ وما

إلى ذلك. ونقول هنا إننا، وإن كنا لا نرى في علم النفس أساساً للفلسفة، ولا مدخلا لها أو طريقها الواسع، فإننا لا نتبنى الموقف المعاكس. فليست الفلسفةُ، من جهتها هي أيضاً، قائدةً ـ بإحكام وإلجام ـ لعلم النفس في شتى ميادينه؛ ولا هي قاهرةً إياه بمنهج لها هو وحيد وشامل ونافٍ.

بيد أن علم النفس، في نظرنا، يجب أن يشددَ على اعتبار الفرد موجوداً غير منفصل عن مجتمعه، متأثراً ومؤثراً ببيئته. وذلك الفرد، في علاقاته الجدلية مع الوسط، لا يتكون بالوراثة من حيث قدراته وفوارقه. وعلى ذلك العلم أن يبحث في البنى الاجتماعية، وفي السلوك (النفسي الجسمي، معاً ودون ثنائية) الفردي، وفي عوامل التخلف المجتمعي والفردي. ومن ثمة عليه أن يساعدني في تغيير تلك البنى والذهنية والسلوكات اللامتزنة حيث تسيطر اللامنهجية والانفعالية من جهة، وعوامل الضغط والقهر من جهة أخرى. وبانطلاق علم النفس، عندنا، من أن الإنسان ابن بيئة، ونتاج تاريخ وأوضاع، وكائن هو نفس وجسم معاً يعمل وذو قيم ويفكر، فإنه سيكون واحداً من تلك العلوم التي ستساهم بفعالية في ميدان نبذ الأخذ المعهود، التقليدي، لإنساننا في حقليه الوطني والعالمي، وفي مفاهيمه، المضطربة، للنفس والجسد والحرية والمجتمع ـ والحلقات الاجتماعية ـ والأفكار المثالية وسير التاريخ وقوانين التطور.

أضفنا، في هذه الطبعة، قليلات معدودات. فمثلاً، نجد الربانية (السيبرنطيقا، أو السيبرنتيكا، أو. . . ؛ وتُكتب ـ بأسفٍ أو دون أسف ـ اللفظة الأجنبية هذه بأكثر من ٢٠ شكلاً بالحروف العربية) معروضة بسرعة لا تخلو من شعور بالمرارة لأن قومنا عنها غريبون. ونجد المدرسة السوفياتية في علم النفس، ملحقة بالفصل المتعلق بالسلوكانية (المدرسة السلوكية). . . ثم إن قاموساً بالمصطلحات، ولائحة بالمراجع، بديا نافعين؛ فأتيا ودون تطويل.

وفي الثنايا نجد تبريرات مختلفة، هي أحياناً جُليّ غير تسويغ. فالاكتفاء بعدة انشقاقات داخل فصل التحليلنفس، وإغفال من هم أهم ممن أوردنا، يجدان الأسباب التي دفعت إلى ذلك. كذلك فإن بعض التكرارات، في الفصلين الأخيرين مثلاً، تؤوب إلى طبيعة المبحث الذي أخذ كمستقلٍ عن تاليه وسابقه.

تشرين الثاني، ١٩٧٧ ع. ي. زيعور

مقدّمة الطبعة الأولى

الكتب العربية التي تعالج المذاهب، أو المدارس، النفسانية ما تزال نادرة العدد علمًا بأن كتاب وُدْورثْ قد تُرجم، من قِبَل كمال دسوقي، في القاهرة منذ عام ١٩٤٨. وعملنا هذا، ضمن ذلك النطاق، يودّ ويَطمح: فَهو يودّ أن يخدم دارسي علم النفس بالعربية؛ ويطمح لأن يكون دراسة نقدية ـ وشاملة إلى حدّ ما ـ للمذاهب المختلفة في علم النفس المعاصر، البادىء مع أوائل هذا القرن.

إن خطة العمل، أو المناهجية التي اتبعت، نقدية. إنها تقييمية؛ تساعد على التفكير المنهجي، على المحاجّة وإعطاء الأحكام القِيَمِيَّة بتمحيص الغث من السمين، وتبيان الطالح والصالح في كُلّ مدرسة نفسانيَة. من جهة أخرى، إن طريقة تقديم المدرسة تحاول أيضاً أن تَنْبَني على ما يجب أن يكون في مجال التأليف، بالعربية، في علم النفس. ذلك ما يفرض على علماء النفس العرب ـ الذين هم، بالفعل، كثيرون ومنهم من قدم مساهمات ذات مدى عالمي لكنها ما تزال باللغات الأجنبية ـ أن يتذكروا بعضهم البعض، أن يستعين هذا بمؤلفات أو بمترجمات ذاك. قلّ أن نلاحظ هذا الأمر: يلجأ أحدهم، مثلاً، في كتابه إلى ذكر المرجع الأميركي، رغم كون هذا مترجماً، ورغم أنه يكتب لقراء عرب، ورغم أن الترجمة العربية متقنة بل ومضاف إليها معلومات ثمينة. من ناحية أخرى، نلقاه يورد مراجعَ أجنبية عديدة، وهي هي في كل فصل تقريباً، دون إلماعٍ إلى مراجع بالعربية تعالج الموضوعات عينها، أحياناً عديدة، معالجة ذات مستوى رصين. إن في ذلك قلة وفاء إزاء المترجم، وقلة ثقة به؛ وهنا أيضاً إيحاء للقارىء بضحالة المؤلفات العربية وبما هو حول ذلك ـ وما ينجم أو ما يتولد في ذهنه ـ من نظرة إلى المؤلفات الأجنبية وهزال المؤلفين بالعربية. وفي ذلك كله ـ عدا الأخطاء المنهجية ثم الابتعاد عن اللياقات، والتعبير

اللاواعي عن مشاعر بالدونية وبالتحاسد - جناية على المؤلف ذاته؛ إذ أنه سيقع في عين الإهمال الذي يودّ وضع زملائه فيه.

كان لا بد، على ذلك، من بذل الجهد لتلافي خطأ مماثل. . . هنا كان اللجوء إلى ذكر واستعمال مراجع بالعربية الكثير منها، بلا ريب، يبلغُ المستوى الجيد ويضعُ القارىء في مناخ مستساغ، غير مشدود، ويُظهر لعلم النفس جذورا وإطارات قائمة في مؤلفات ومترجمات عربية موفورة القيمة والعدد.

فيما عنى الصعوبات، لن أورد هنا سوى ما يتعلق منها بالمفرداتية التقنية. إن تعليم علم النفس بالعربية لم يُثِرْ مشكلةً من نوعٍ ما، مشكلة حادة إذا شئنا القول. الإصطلاحات - عدا ما هو القريب الأقرب للآلات - قائمة. البعضُ منها ما يزال مترجرجاً، غير مستقر؛ يختلف حوله، لأسباب ذاتية وتافهة أحياناً، الكاتبون بالعربية. قد يكون الضير في ذلك غير ذي شأن كبير ما دامت سيرورة الترجمة، ومعها عمليات التأليف، تنقّح نفسها بنفسها، تنمو وتزدهر. أما نتاج القواميس والمجامع اللغوية فيساهم في حراثة هذا الحقل ورعايته. ولعل عدم وجود مجلة متخصصة، وعدم وجود مؤتمرات دورية وما شابه كحلقات دراسية وندوات للزارعين في حقل علم النفس بالعربية، نقيصتان تسيئان إلى تطور هذا العلم وتكوين استقرار معجميته.

تقترب إمكانية التغلب على صعوبات تَرْجُمية، بنظرنا، من التحقق إذا أخذنا، إلى حد ما، بمبدأ يسبب ثراء اللغات اللاتينية والانكلوسكسونية اليوم. إنه مبدأ الضم، مبدأ السابقة، مبدأ جمع كلمتين وتقديمها على أنهما كلمة واحدة (عكس اللغة العربية التي تنمو من الداخل، بالاشتقاق). من هنا يسهل على أولئك القول: سيكولوجيا، انثروبولوجيا، سكسولوجيا؛ دون أن تؤخذ الكلمة على أنها، بالأصل، مؤلفة من كلمتين، أو ما يشبه. بينما نقول بالعربية: علم النفس، علم الإنسان علم الجنس.ربما كان هذا سهلاً، نوعاً ما؛ لكن القضية تصبح أصعب عندما يتعلق الأمر بكلمات أخرى. فمثلاً، يقول الألماني للدلالة على الشعور بالدونية كلمة طويلة مركبة من عدة كلمات أو أصول هي: Minderwertigkeitsgefühl؛ أو إنه يقول بلا حرج ولا ما يشبه الحرج، للدلالة على علم النفس الذي يكتبه العلماء الجالسون على مقاعد وثيرة، أي النظريون: Schreibtischpsychologie. ومثال ذلك كثير.أتلك هي طبيعة اللغة عندهم؟ بل انهم كيفوها لتتقبل كلمات تقنية مكونة من أكثر من عشرين حرفاً. وعلى العموم، يستعمل الأوروبي: Naturalisme, Préconscient, Hypercompensation، ونستعمل نحن للدلالة على أي من هذه

المصطلحات عينها ما يشبه الجملة طولاً . فنقول على التوالي : ما هو قبل الوعي ، التعويض المتضخم جداً، النزعة (الفلسفة، الإتجاه، المذهب، المدرسة) الطبيعية. عدا هذا الطول، واللجوء إلى جملة مقابل كلمة أجنبية واحدة، فإن الترجرج يبقى مُعْتَوِراً المصطلح. كما إن الانتفاع منه يغدو أصعب، إذ تستحيل معه الاشتقاقات، وعملياتَ صرفية عديدة، واستعمالات صارمة تضبط الذهن.

لذلك، وإلى حد ما فقط، لجأنا إلى المبدأ الجديد في نحت المصطلح. فكان أن استعملنا مفردات مثل فوقـوعي، تحتوعي، نفسبـدني، قياسنفسية، نفستربـوي، تحليلنفسي، وظيفانية (المدرسة الوظيفية)، سلوكانية (المدرسة السلوكية)، ذاتانية (النزعة أو المدرسة الذاتية). . . أما مفردات مثل كموية، نسبة إلى كمية، وكيفوية، نسبة إلى كيفية، فإنها صارت من الشيوع والقبول العام بحيث لا تستلزم التنبيه إلى منافعها أو إلى وجودها. مثل ذاك الإستعمال أدى إلى الدقة، إلى التضبيط اللغوي والمنطقي، إلى الوضوح، والتقييد الصارم.

يتمركز هذا الكتاب على محور هو التعريفات لعلم النفس المعاصر أو تعيين غرضه؛ ومن ثمت منهجه ووضعه بين العلوم. كانت هناك محاولات ذاتية في التعريف، وهي التي انطلقنا منها؛ أما المحاولات الأخرى فهي اقتراب أو ابتعاد عن هذا التعريف المنطلق من الوعي والمنهج الاستبطاني. تلك هي روح الكتاب. إنها نظرات مختلفة للشخصية، أو للوعي الإنساني. وهي محاولات لإشادة علم النفس كعلم مستقل: لَهُ غَرَضُه، ومصطلحاته، ومناهجه، و«قوانينه» الخاصة به.

أما القراءات والنصوص، التي رافقت بعض الفصول، فهي لا تستلزم تبريراً لوجودها بل حتى ولا توضيحاً لذلك. هناك الكثير من الكتب، بالفرنسية والإنكليزية، التي تجمع نصوصاً لمشاهير الباحثين في علم النفس. كما يحصل ذلك في ميادين أخرى بالطبع. إن وضع النص أمام القارىء خير من أن تكتب له تعليقاً أو تحليلاً لهذا النص؛ يصدق ذلك في العديد العديد من الحالات. وقد حاولتُ أن أجعل الطالب ينتفع من خيرات هذا المنهج ليستخلص بنفسه، ليعالج ويتمثل الأفكار إنطلاقاً من ينابيعها الأولى. كما أني، وإذ اختبرت الطلاب، قد رأيتُ الكثير لا يلجأ لأكثر من كتاب واحد رغم تكرار التنبيه لخطورة وخطأ عمل من هذا القبيل. ذاك جعلني أضيفُ قراءات، أو مطالعات، تخدم الطالب بشدّها إليه، وتوسيع آفاق رؤ يته.

أود أن أجزي الشكر لبعض الأخوة والزملاء. أذكر منهم الدكاترة: الأب ف. جبر، وغ. مقلد، ون. الاجه جي الذي تمرست، في السابق، بإشرافه على عدد من الآلات النفسانية، وعلى إجراء ألوان من الروائز والاختبارات القياسنفسية.

أما الدكتور نزار الزين، الذي كان أول من درّس علم النفس في الجامعة اللبنانية باللغة العربية، فإني أقرّ بحسن جهده. كما أتوجه بالشكر إلى الصديق البروفسور م. روكلن-الأستاذ في السوربون، مدير المعهد القومي لدراسة العمل والتوجيه المهني في باريس-الذي أسدى إلي خدمات بتوجيهاته ومعلوماته.

بيروت، ت ٢، ١٩٧١

توطئة

١ ـ المدخل إلى علم النفس:

لا ريب في أن أفضل مدخل إلى علم النفس هو علم النفس ذاته. أي أنْ نبدأ مباشرةً بمشاكله الخاصة به، فَلْنَسْتَعِدْ ولنُـعدْ التجارب التي أضحت كلاسيكية في هذا الحقل؛ بهذا فإننا نأخذ الفكرة الجيدة عن موضوعه، عن منهجه، عن المعارف التي يتطلبها، عن الصعوبات الخاصة به، وعن قيمة النتائج التي يتوصل إليها.

ثم إن دراستنا الحاضرة ليست مخصصة لمبتدئين في علم النفس، بل هي تُقدَّم الآن بعد معرفةٍ سابقة، ومن نوع ما، لحقولِ ولمناهجِ هذا العلم ولنتائجه.

إن الفلسفات الكبرى في التاريخ قد حوت على علم النفس من حيث كونه جزءاً مهمًا فيها، بل ونقطة استناد (تعليل، وتبرير وتوضيح) للمذاهب الشمولية المبنية المنظمة... علم النفس هذا، هو بعيدٌ كل البعد عن علم النفس بمعناه وامتداداته في أيامنا الحاضرة.

تبرز هنا مشكلة ضرورة هذا الدوران أو هذا الطريق الطويل الذي هو تاريخ علم النفس في مساره قبل أن ينفصل عن أمه الفلسفة. هل دراسة تاريخه في الفلسفات القديمة والحديثة شيء ضروري حُكْمًا ونافع؟ أم أنه يُبعِد بل ويعيق الفهم الصحيح للتصورات وللمفاهيم والمعطيات النفسانية الحالية؟ أم هل البدء الفوري بدراسة العلم ذاته هو الأفضل من حيث تمثّله، ثم من حيث الوقت والنفع؟

ذلك أننا، في هذه الحالة الأخيرة، نكون قد وفّرنا على أنفسنا تكوين عادات فكرية لا مندوحة علينا من التخلي عنها عند البدء بالتعرف على المعطيات الحديثة والعلمية؛ ثم

نكون قد تخطينا تشكيل مسبقات فكرية ومنهجية لا ضرورة لها، هذا إن لم تكن تعيقنا وتجعل أقل وضوحاً تمثلنا للحلول الجديدة. إن في دراسة تاريخية كهذه عملاً سلبياً بلا ريب، وسيعمل اللاوعي والمعلومات القديمة على أن تؤثر في القراءات الراهنة للمعطيات أو للمدارس المعاصرة.

هناك حقيقة في القول إنه لا ضرورة لهذه المقدمات التاريخية،ولا لهذا التجزيء في الفلسفات القديمة نفسها، في سبيل فهم نظرية التعلم، أو الاختبارات، أو بعض «القوانين» النفسانية، أو ميدان ما من ميادين أو مدارس علم النفس المعاصر.

هل نبدأ، إذن، بدراسة علم النفس دون مدخل إليه من خلال الفلسفات القديمة والحديثة ونتصدى مباشرة للوضع الحاضر ـ أو على الأقل إبتداءً من المئة عام الأخيرة ـ لهذا العلم؟

رغم سيئات دراسة علم النفس في تطوره بين أحضان الفلسفة، ثم فطامه واستقلاله، فإنها سيئات لا توازي المنافع والغُنْم الفكري للدراسة العكسية، أي لدراسة ذلك القسم من الفلسفة الذي كان ينصب على «النفس».

٢ ـ إهتمام الحضارة بعلم النفس:

في السنوات الأخيرة، أخذ علم النفس يلفت إليه الانتباه. وذلك بسبب: إزدهاره السريع، جاذبية وضجة بعض النظريات، نتائجه وتعاليمه في ميدان الطب المرضي، الحاجة إليه في بعض ميادين الحياة والتطبيق، إلخ.

بيد أن الناس كانت تهتم بالنفس وما إليها منذ أقدم العصور، بل ان هناك اعتقادات وعمليات وأساطير متعلقة بالنفس وبتأثير النفوس وبالمصير وبالعلاج لا يمكن أن تفسر إلا بردها إلى أصل سيكولوجي. هذا ما نراه تحت عنوان النفس في الميتولوجيا والمعتقدات الشعبية. ولسوف نلاحق الموضوع ذاته في تاريخ الفلسفة قبل البدء بتعريفات علم النفس المختلفة، وبمدارسه، وميادينه، ووحدته. . .

أما مكانة هذا العلم في الجامعات فموضوع معروف: له برامجه، ومختبراته وتخصُّصٌ في ميادينه اللاحبة والآخذة بالتشعب التدرجي وبالتعدد.

٣ - «علم النفس» والعلم الطبيعي:

نافع هو أن نميز بصورة عامة وسريعة - قبل الدخول في التاريخ الفلسفي - بين علم النفس، والعلم الطبيعي. مثل هذا التمييز يوضح:

أ / ان علم النفس، كعلم يدرس «النفس» الإنسانية، يتعاكس مع العلوم الطبيعية. فالطبيعة والنفس متعاكستان (الأولى جوهر مادي؛ والثانية جوهر روحاني حسب المذهب الروحاني، المثالي). خصائص الطبيعة هي المكان، والشكل، والمساحة، والحركة والامتداد، إلخ... وخصائص الثانية هي الوعي، والرغبة، والإرادة، والتفكير، إلخ...

ب / علم الطبيعة علم يدرس الشيء، ما هو عياني، ما هو هناك. وعلم النفس يدرس الموضوع، الإنسان، الـ «أنا»، الوعي، الشخصية، السلوك.

ت / المنهج في علم النفس متجه نحو الداخل، نحو الوعي، نحو الذات والعندي؛ وهنا الاستبطان، عالم الفكر، عالم اللغة والصورة والرمز واللاوعي. بينما تكون مناهج العلوم الطبيعية موجهة نحو الخارج؛ تدرس أشياء منفصلة عن الدارس، بعيدة عنه، منفتحة للجميع، قابلة للإعادة والتكرار والوضع في وعاء مغلق، تُجَرَّب وتُلْمَس، ويُجري عليها عملَهم علماء عدة في الوقت ذاته...

ث / علم النفس يدرس أشياء فردية ومفردة؛ بينما يصل العلم إلى قوانين عامة. هناك المعاش، الشخصي، الفردي، الخاص بواحد ما؛ وهنا - في العلم المضبوط - العام.

ج / الشيء الفيزيائي يبتني بواسطة القياس والعدد؛ فتهدف العلوم هذه إلى اكتشاف قوانين كموية. أما علم النفس فيهتم بتلك الحالات المعاشة التي يجهلها علم الطبيعة؛ وبدلاً من استعمال المقياس والعدد فإننا نستعمل، بالنسبة للإنسان، منهج التحليل الوصفي. الأحداث النفسية تمتد في الديمومة، لا توجد في لحظة بل تمتد إلى الوراء وإلى الأمام؛ إنها متغيرة، متطورة، غير قابلة لأن تكون في مكان معين وحالة مستقرة إذ هي تنمو وتعيش وتذبل. وقد تُسقَط على الخارج، أو توجه نحو الذات؛ وقد تكبت أو تنكص أو تترمّز.

ح / القوانين في ميدان العلوم الإنسانية مختلفة عنها في العلوم المضبوطة

(المحضة، الدقيقة، الصحيحة، الخالصة، الطبيعية). هناك الحتمية، والقوانين، والعلة الكافية؛ وهنا «حتمية» من نوع مختلف أي احتمالات نجد معها: الحرية، الإرادة، الأصالة، العطاء الشخصي، التفكير، إلخ..

خ / الإختلاف بين العلمين اختلاف في الموضوع (الغَرَض) والغاية والمنهج، وهو اختلاف في التطبيق. إن اختلافاً بينهما في الموضوع والمنهج يؤدي لقيام عقلية مختلفة وفكر مختلف. فما تقدمه ثقافة كثيفة من العلوم الطبيعية هي أن تجعل من هذا الرجل معتاداً على التجريد وتقديس الأرقام والآلة والكمية.

ذو الثقافة النفسانية (السيكولوجية) يصبح أرهف لصميمية الإنسان، و «الأشياء» الإنسانية، والوقائع الأخلاقية والإجتماعية.

بوجه شبه عام، هنا البناء والعقل وروح الهندسة؛ وهناك الحدس والتعاطف وروح النعومة والرهافة. الإختلاف إذن بالموضوع، بالمنهج، بالمبادىء، بالقيم، بالمكانة وبالدور.

لمعرفة قيمة المعرفة التي كانت، والتي ما تزال في ميدان علم النفس اليوم، يكون نافعاً وصائباً تقديمٌ سريعٌ للمعرفة العلمية بالمعنى والتطبيق الراهنين.

٤ ـ الحقيقة في العلم الطبيعي والحقيقة في علم النفس:

السؤال هو: عن قيمة المعلومات والمعارف التي يقدمها علم النفس، عن مداها الموضوعي أو، بكلمة أخرى، عن حقيقتها. للجواب نقدم القول عن ما هي وكيف هي «الحقيقة التجريبية».

أ / الحقيقة في العلم الطبيعي:

ما تقدمه العلوم الطبيعية من حقائق يكون حقائق قائمة على معرفة مُمَذْهَبَة، نَسَقية، مُمَنْهَجَة؛ وبمنتهى الوضوح والدقة. فلا مجال هنا لما يسمى بـ«المعدل الشخصي» أي بنسبة واضحة من الخطأ تكون بسبب سلوك أو أحاسيس واستجابات الدارس. إنها معرفة ما هو واقعي، مُحسّ، عياني، حادث؛ أو ما هو فرضية محققة تجريبياً ومُثْبَتَة. إنها تتناول الأحداث لا الأفكار، وتهتم بالوقائع؛ فهنا كما يقول كلود برنار: «الحادث هو الذي يَحْكُم على الفكرة». فلا اكتفاء باستعمال المنطق وحده أو الاستدلال، ولا بمراقبة داخلية

أو خارجية. إنها معرفة قابلة للقياس، تخضع للأرقام، وللأدوات، وللكَمْينة؛ بحيث قال الفيزيائي لورد كلفن Kelvin (١٨٢٤-١٩٠٧): «إذا كنتَ تستطيع أن تقيس ما تتكلم عنه وأن تعبر عنه أيضاً برقم فإنك بهذا تعرف شيئاً عن موضوعك؛ وإلا فإن معلوماتك ذات نوع فقير وهزيل، وقليلاً جداً ما تكون معلومات مُرْضية». وذلك هو أيضاً ما يقال عن أهمية دلالة الأدوات المستعملة في علم ما، والمحدِّدة لقيمة الحقيقة للمعلومات الناتجة. ففي هذا المجال قال غ. باشْلَار: «يمكن تحديد مختلف الأعمار (المراحل) لعلمٍ ما من العلوم بمعرفة تقنيةِ أدواتِ القياس التي يستعملها ذاك العلم».

إنها حقيقة مُصاغَة، مُشادَة، مُبْتَناة؛ وهي دائماً كذلك. إنها سعي دائم نحو التموضع Objectivation والخروج عن الذاتية الخالصة؛ وتتطلب من الإنسان أن ينمحي أمام القيمة الشاملة العالمية للحقيقة بفعل ما تتطلبه من جهد في التجرد والنزاهة بحيث تصبح، إلى حد ما، نوعاً من «التجربة الروحية».

ب / الحقيقة في علم النفس:

على ضوء معرفة نوع الحقيقة التي تقدمها العلوم الطبيعية يُستطاع، إلى حدٍ بعيد، إجراء المراقبة، والمقارنة، أو إعطاء حكم على المعطيات والـ«حقيقة» التي كانت لعلم النفس في الفلسفة قديماً، والتي هي له راهناً.

سبق أن رأينا، في معرض معاكسة العلوم الطبيعية بالعلوم الإنسانية، الاختلاف العام في الموضوع، والمنهج، والدور. ما هو هامّ الآن، بعد ذلك، هو أن المعرفة في علم النفس معرفةُ «حالاتٍ مُعاشة» Etats vécus / Erelebnisse؛ هي فهم لحالات نعيشها، لحياة داخلية حيث التخيل، والتذكر، والانفعالات والتفكير، إلخ...؛ هي فهم - وإلى حد ما تفسير، كما سنرى - لسلوكٍ يقوم على الوعي واللاوعي معاً أي التصرف في حقل.

من هنا كانت نقطة انطلاق موقف مفكر ألماني هو فيلهلم دِلْتهايْ[1] ضد طريقة

---

(١) أحدث دِلْتهايْ (١٨٣٣ - ١٩١١) تأثيراً كبيراً في المفاهيم الحديثة للعلوم الإنسانية. كتابه المنطلق منه هو: مدخل لدراسة العلوم الإنسانية؛ صدر بالألمانية عام ١٨٨٣، وترجم إلى الفرنسية بعنوان:
Introduction à l'étude des sciences sociales, Paris, p.u.f., 1946.
ومن بين الكتب التي صدرت بالفرنسية عن دِلْتهايْ (في العام ١٩٧١):
Angele Kremer—Marieti, Dilfney Paris, Seghers, 1971

فهم أ. كونت (وغيره...) لبعض العلوم وسعيهم لجعلها كالعلوم الطبيعية. يقول دِلْتْهايْ: إن علوم الإنسان علوم «روحية» (Sciences noologiques) أو هي علوم العقل[1]. وعلى هذا فإننا نشرح أو نفسر الطبيعة؛ بينما نحن نفهم حياة النفس[2]. من هنا قام دِلْتْهايْ ضد كل تجريد، وكل ميتافيزيقا، وكل فلسفة تاريخ. فكل تجريدٍ في علم النفس غير نافع لأن القضية متعلقه بـ«أحوال معاشة» نفهمها تماماً قبل أن تكون لدينا معرفة علمية بها. إلا أن علم النفس والتاريخ، لدى هذا المفكر، يكونان نافعَينْ لبلوغ موضوع العلوم الإنسانية...[3].

٥ ـ المعرفة الفلسفية والمعرفة النفسية:

يبقى أن نميز بين المعرفتين: الفلسفية، والآيلة إلى علم النفس. ليس العمل هنا تحديداً لكل منهما، ولا عَرْضاً مفصّلاً بقدر ما هو تفريق، فيصلة، بينهما.

فمن حيثُ كونها ما ورائيات (ميتافيزيقا) نجد أن المعرفة الفلسفية معرفةٌ تعاكس تماماً المعرفة الدهمائية أو العامية Vulgaire حيث البقاء عند الحوادث الخاصة، أو عند تعميمات مبهمة. تتعلق المعرفة الفلسفية بالمشاكل الشاملة العمومية والأشد ما تكون عمومية. إنها، مثلاً، لا تهتم بخصائص هذه العضلة أو بذلك العضو، بل تتعرض لماهية المادة بشكل عام. ولا تتساءل عن مشكلةٍ بيولوجية معينة محددة كالتنفس أو الهضم أو ما شابه؛ إنها تجابه مشكلة الحياة بشكل عام. وكذا القول عينه عن الحوادث النفسية المخصصة التي يدرسها علم النفس (من عادة أو ميل أو تخيل أو تفكير، وما شابه...)؛ بينما تدرس الفلسفة طبيعةَ الروح، وطبيعةَ الكائن، والمبادىء الأولى، والعلل الأولى، وعلاقة الفكر بالكائن وما إلى ذلك من المشاكل العامة. وهكذا، فإن علم النفس يتوقف عند دراسة متخصصة، ومحددة له. بينما تهتم الفلسفة بأن تكوّن النظرة الشاملة، التوليفية، الجامعة، والموحِّدة. تصوغ الفلسفة الدراسة النقدية، أو الفهم الإزائي الشمّال، أو ما شابه من تحديدات وأدوار تعطى للفلسفة مثل: تغيير العالم، قيادة المجتمع والتطوير، بناء العقلية وتحديث السلوك، معرفة القوانين الأشمل في التطور والتاريخ

---

(١) وعلم النفس هو لديه، أول هذه العلوم. آمن بأن كل معرفة هي نسبية، وأن هدف الفلسفة هو الإنسان. كان من رواد المدرسة الظواهرية.

(٢) Die natur erklären wir, das seelenleben verstehen wir

(٣) لا مجال هنا لتفنيد ودحض ما في هذا المنهج (الحالات المعاشة، تعاكس الفهم والشرح، التجربة المباشرة) من تعديات وأخطاء. سنرى بعض ذلك في دراسة علم النفس الظواهري.

والأيديولوجيات والعلم والنظر العقلي. . . لكن الفلسفة، بهذا المعنى، تصبح إيديولوجيا فقط. والأيديولوجيا (الفِكَارَة، الافكارية) ليست كل الفلسفة؛ إنها جانب منها وقريبة أو متفقة مع الفلسفة. لكنها ليست الفلسفة كلها.

وبينما يعطينا علم النفس معرفة نسبية أو أنه معرفة النسبي ككل العلوم، نجد طموح الفلسفة يناطِحُ المطلق، أو يرنـو لمعرفة المطلق، والعلل الأولى، و. . .، . . .، والقيم، والكائن، والمعرفة الأولى. من هنا القول إنها ليست مادة نتلقن معرفتها ونتعلمها، بقدر ما هي مناهج تعلمنا كيفية التفلسف، والتفكير، وما يكون الإنسان وما تكون قيمه والمعرفة عنده.

يبقى، أخيراً، القول عن تلك المعرفة الفلسفية القائمة على التوحيد Communion[١] بين الـ«أنا» التي تَدْرُس والـ«موضوع» أو الشيء المدروس. فالعلم يفرق بين هذين القطبين في المعرفة، ولا يدعو لأن يفنى الدارس في موضوعه أو لأن يتداخلا ويمتص أحدهما الآخر، أو يتشاركا، أو أن يذوبا في حالة دعاها أفلوطين بـ«الوجد» Extase ونجدها قوية معيوشة مُمَنْهَجَة عند بعض الفلاسفة العرب في الماضي[٢]. بل إن بعض النظريات (بَرْغْسون، مثلاً) تهدف إلى الاتصال الصميمي والمباشر مع الكائن، بواسطة الحدس والتداخل معه، بواسطة التوحد المتبادل بين الموضوع والواضع. كما تدرس أيضاً وأيضاً، مثل هذا الموضوع، الفينومينولوجيا من جهة معينة، والوجودية[٣]، والنوع الأعلى من التعاطف (وهو هذا التوحد) لدى ماكس شيلر ومن تأثر بآرائه، إلخ. . .[٤].

* * *

---

(١) يراجع قانون المشاركة Loi de Participation الذي يلاحظ في المعرفة عند الطفل، عند الذهاني، عند الصوفي، عند الرومانطيكي، وعند الشعوب البدائية أيضاً في الدراسات الاناسية (الأنثروبولوجية) لهذه الشعوب ولذهنيتهم ومنطقهم.

(٢) يذكر، بشكل خاص، حالات الوجد التي يحدث عنها الصوفية، حالات الإتحاد مع الكائن الأول ومعرفته بهذه الطريقة. ثم أن الاتحاد مع «العقل الفعال» في سبيل تلقي الفيض منه (وحَيث يُضْعِفون دور العقل الإنساني في المعرفة ودور الجهد والبحث الشخصي) لهي عندهم معرفة من أعلى أنواع المعرفة.

(٣) يقول سارتر نفسه بوجود نزعة لدى الموجود من أجل ذاته (لذاته / pour soi) في أن يكون موجوداً بذاته. en——soi

(٤) يؤوب مثل هذا البحث إلى موضوعات مثل: تواصل الـوعْيات، أنواع التعاطف، المحبة، معرفة الآخر، أشكال التَجَمْعُن، إلخ. . .

أما منافع الفلسفة لعلم النفس، وبالعكس خدمات هذا العلم لأمه الفلسفة، فموضوع شيق وشائك باعتبار ما صار يتطلبه علم النفس من اختصاص ومعرفة كثيفة واسعة، ومن ثمة ما يلزم هذا من وجوب مؤالفةٍ (Synthèse) في ذلك التقدم المتعدد في ميادين المعرفة.

ولا غنى لعلم النفس عن الفلسفة. فرغم كونه نبع منها، ثم انفصل وترعرع في المئة سنة الأخيرة، فإنه يبقى بحاجة إلى نمير الفلسفة، إلى المعرفة الفلسفية، لتعطيه دينامية وشخصية ونظرة موحِّدة وشاملة وموجِّهة ونقادة. أما منافع هذا العلم لها فجليلة وجمّة: يكفي أنه يعطيها، مثلاً، ما يتوصل إليه في دراساته عن العقل، والتفكير، وأسس المنطق، وجداول المقولات، وشروط أو إمكانيات التغيير في البنى والوظائف النفسية الإجتماعية داخل الفرد وفي الحقل والجماعات[١].

٦ ـ مصطلحات (بحسب الألفبائية الأجنبية):

نفس، روح: âme

مقولة: catégorie

علم المعرفة، المعرفيات أو المعرفياء: épistémologie

اختبار: épreuve

انجذاب، وَجْد: extase

طريقة، منهج: méthode

موضوع، غَرَض: objet

مؤالفة توليفة: synthèse

رائز: test

(١) يلاحظ أننا، هنا، نكتفي بالمدخل والتّماس العام والمقاربات الأولى.

الفصل الأول

النفس في التاريخ الفلسفي

القسم الأول: النفس في التاريخ الفلسفي

١ ـ ظهور الفلسفة في الشرق والغرب

٢ ـ النفس في التراث الشرقي

٣ ـ النفس في الفلسفة اليونانية

واحد ـ الفلاسفة القبسقراطيون　إثنان ـ سقراط

ثلاثة ـ أفلاطون　أربعة ـ أرسطو

٤ ـ النفس في الفلسفة العربية الإسلامية

واحد ـ المعتزلة　إثنان ـ ابن سينا　ثلاثة ـ ابن خلدون

أربعة ـ شُمَيْلَةُ القطاع النفسي في الفكر العربي

٥ ـ النفس في الفلسفة الوسيطية

٦ ـ ديكارْتْ

٧ ـ لوكْ، كونْدياكْ، المذهب الترابطي (الربطانية)

٨ ـ مينْ ده بيرانْ

٩ ـ نظرة شمّالة، تلخيص سريع

القسم الثاني: نصوص

القسم الثالث: قراءات



القسم الأول

النفس في التاريخ الفلسفي

١ ـ ظهور الفلسفة في الشرق والغرب:

نشأت الفلسفة في اليونان. قال أرسطو: إنَّ طاليس (في النصف الأول ق. م.) كان أول من تفلسف. وهذا هو أيضاً رأي كثيرين من مؤرخي الفلسفة اليوم: بَرْتْرانْدْ رَسلْ، مثلاً[1]. إلا أن هؤلاء، وإن اتفقوا على المنشأ اليوناني للفلسفة، لم يتفقوا على اسم الفيلسوف الأول. قيل إنه سقراط (قول كُوزِنْ)؛ وقيل أيضاً إنها المدارس اليونانية المتعاصرة: الأيونية، والإيلية، والفيثاغورية...

من جهة أخرى، قال ديوجين اللائرسي D. Läerce إن النشأة الأولى تعود إلى التراث الشرقي القديم. هنا تبرز مشكلة «الأثر الشرقي في الفلسفة اليونانية». ما هي الأفكار التي أخذها اليونانيون من مصر، وسوريا، والجزيرة العربية، وبابل؟ كم أخذوا من بلادنا ومن الهند وفارس؟

اتُّفِقَ، في الغرب، على القول بأن للفكر اليوناني استقلاله شبه التام إزاء الفكر الشرقي وإنه يبدو نوعا من الخلق والإبداع. إلا أنه لا شك بوجود تشابهات بين الفكرين؛ فقد لاحَظَ اليونانيون أنفسهم أن فيثاغورس، مثلاً، تلقى من الشرق:

١) فكرته عن انتقال الأرواح، القرابة بين البشر والحيوان، التناسخ.

---

(١) في رأي رسل أن اليونانيين هم الذين أبدعوا الفلسفة، والعلم، والحكمة التي يتوحّد فيها الجانب النظري والجانب العملي (بمعناها القديم). را. الصفحات الأولى من: B. Russel, History of Western philosophy. وهو منقول إلى العربية.

٢) فكرته عن العدد. كما كثرت منذ عهود غير بعيدة الأبحاث، وخاصة الميول، الرامية لتبيان الأثر الشرقي في الفكر اليوناني.

في جميع الأحوال، ما «توهج الفكر اليوناني لو أن جذوره لم تمتد بشكل عميق ومتأصل في الفكر الشرقي»(١). فالشرقيون قدموا للإنسانية المعطيات والعتاد؛ ثم جاء اليونانيون فعملوا على تلك التقميشات والمعتقدات(٢).

٢ ـ النفس في التراث الشرقي:

كانت نظرية فيثاغورس، في النفس حسب ما ارتآه اليونانيون أنفسهم، مأخوذة من الشرق، من الهند(٣). كذلك فإن النظرية التي تقول بالتناسخ(٤) أطروحة شرقية بلا ريب؛ واستناداً إلى قول هيرودوت فإن البعض يعتقد بأن فكرة الثلاثة آلاف سنة المطلوبة لعودة النفس للحياة فكرة مصرية فرعونية. وأيضاً فإن النظرية التي نجدها في الكتاب العاشر من كتاب القوانين، والتي تقول بأن نفساً شريرة تسيطر على العالم مع نفس خيرة، هي نظرية زرادشتية. وحتى فكرة محاكمة النفوس (التي وردت في غورجياس على شكل أسطورة) قد تكون، هي أيضاً، فرعونية المصدر مثلاً (فكرة الخلود فكرة فرعونية). إن للفرعونية نظرية في الروح التي دعوها: كاف (كي Ki). والجسم مثل كأس الماء، أما روحه فتشبه السكر الذي يوضع في الماء؛ ورأوا أن الـ«كاف» تفارق الإنسان مؤقتاً ولا بد أن تعود يوماً (ولذا تحفظ الأجسام كي تكون مستعدة لاستقباله).

الطب «الروحاني»، ثم ممارسة تأثير النفس في البدن وفي المرض والغير وحتى في قوى

---

(١) Ch. Werner. La philossophie greque, Paris, Payot (1946). P. 41

(٢) كان للشرقيين أقوال وأساطير في النفس والروح والخلق لكنهم لم يمنهجوها، لم يبحثوا فيها حسب طرائق وعلية وقوانين. كانت الهندسة والرياضيات والفلك عندهم متفوقة بلا ريب، لكنها بقيت في مناخ تجريبي، عملي، لاصق بالواقع المباشر. بينما صارت أو كانت عند اليونانيين علماً نظرياً إذ اكتشفوا المبادىء والنظرية والعلية والحرية. الفرق شاسع بين هذا وذاك. را.: المرجع السابق، ص٩ ـ ٢٠؛ عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني (ط ٣، القاهرة، ١٩٥٨)، ص ٨ ـ ١١.

(٣) ومن الجائز أن تكون الهند أخذت ذلك من البلاد البَيْنَهرية: ما بين النهرين.

(٤) التقمص: هو انتقال الروح (النفس) من إنسان لإنسان. النسخ: من إنسان لحيوان من النوع «الرفيع» (الأسد، مثلاً). المسخ: حلول الروح من الإنسان لحيوان محتقر (الذباب، الفأر). الرسخ والفسخ: عودة الروح لحديد كي تعذب حين طرقه وإدخاله النار، أو تعود لحجر (كي تعذب حين صقله). ونجد هذا الأخير لدى قدماء المصريين. في جميع الأحوال، ليست هذه الفروقات ثابتة ولا عامة. وجدت في بعض التصوفات وفي بعض الفرق الإسلامية المغالية. قا: السهروردي، مثلاً.

الطبيعة، سبقا البحث النظري في النفس. اعتقد الشرقيون بالتمائم والرقي والتعاويذ. وبكلمة أخرى، كان للسحر أدوار وللسحرة وظائف. هذا ما كان في سوريا والجزيرة وبابل ومصر وسواها؛ وهو أيضاً ما كان في الغرب وأممه التي كانت كالقبائل البدائية. فالحقيقة أن الاعتقاد شائع لدى الأمم القديمة بوجود أرواح شريرة، خبيثة، تُحْدِثُ المرض. لم تكن «النفس»، وما هو نفسي، بعيدة عن ممارسات ومعتقدات أسطورية أوهامية.

وُجد الاعتقاد بالشياطين والنفوس الشريرة لدى جميع الأمم السامية، ولدى الغرب. وارتكز، طويلاً جداً، الطب والسلوك ومعالجة الواقع على المعتقدات بالنفس وعلى الأساطير والمزاعم والشعوذات التي قد يهتم بها اليوم ميدان خاص من ميادين علم النفس.

والخلاصة، نجد «النفس» في التراث الشرقي مبعثرة في المعتقدات. فقد آمن العرب، مثلاً، بل وعبدوا، الجان (أرواح أو نفوس تحل في أجسام مختلفة، تسكن الأماكن المهجورة، تعشق آدميين وتعترض طريقهم...)؛ وقالوا بوجود ملائكة هم إناث وأرواح شفافة، إلخ...؛ واعتقدوا بـ«الهامة»، وبالخرز يمنع «العين»؛ واعتقدوا بالسعالى والغول والأرواح الشريرة والشياطين والمسّ والمارد... بقيت هذه كلها «اعتقادات» عملية، نفعية، ممارسة وسلوكية؛ لم ترتفع إلى مستوى المذهبة والتنظير، والبحث العلمي، والبنائي، والعِللي. قدم العرب خطرات لا نظريات. تلك كانت عموماً حالة الشرق. وكان على اليونانيين الانتفاع من ذلك، ومن ثمت أن يمنحوا الإنسانية ـ وللمرة الأولى في التاريخ ـ مذاهب ونظريات تنسّق للنفس دوراً، وظيفة، مبادىء؛ وذلك حسب تفكير حر، ومناهج، وأهمية كبرى للعقل والمنطق.

٣ ـ النفس في الفلسفة اليونانية:

اهتم الفلاسفة الأوائل بتفسير العالم أكثر مما اهتموا بفهم أنفسهم وبالنظر في«حياتهم الداخلية». لم يوجهوا عنايتهم إلى كيفية وقيمة وطرائق معرفة (من تفكير وشعور وما أشبه) الذات بل إلى العالم الخارجي، الفيزيائي. والكثير من المسائل التي نسميها اليوم سيكولوجية بقيت مدة طويلة تُفهَم في نطاق فلسفي لدى اليونان؛ ثم في الفلسفة العربية، وكذلك لدى الفلاسفة المحدثين أيضاً.

واحد ـ فلاسفة ما قبل سقراط

اقتصر هَمّ القَبْسُقْراطيين على البحث عن العناصر المكوِّنِ منها العالم. قال طاليس بأن الماء هو العنصر الأول، وقال أناكسيمين إنه الهواء، وقال أناكسيمندر إنه اللامتناهي أو اللامحدود واللامحدَّد. ثم جاء هيراقليط فقال إن النار هي ذاك العنصر. وبعد، قال فيثاغورس بأن الرقمَ ماهيةُ الأشياء.

لكن هذا لا يعني أننا لا نجد في تلك المرحلة من اهتم بغير هذه الأمور الطبيعية، الفيزيائية. ففي أواسط القرن الخامس نادى أناكساغور بوجود عدد لا متناه من «البذور» المنسجمة (هوميوميري Homéomeries جُزَيئات منسجمة)، والجامدة بلا حراك، يلزمها عقل (نوس) لتحريكها. هناك، إذن، فرق بين المادة والروح. وهذا اكتشاف عظيم لم يستغله قائله استغلالاً كافياً.

ثم جاء ديموقريطس فنادى بأن الذرات الدقيقة جداً هي التي تشكل النفس. ولم يَقُلْ السفسطائيون بها في الميدان النفسي. ونحن، في هذا المضمار، نُسْرِع.

إثنان ـ سقراط

مع سقراط وتلامذته انتقل الاهتمام إلى دراسة الإنسان: صار البحث عن قواعد المعرفة الخاصة بالإنسان، عن العمل الخاص بالإنسان، عن طبيعة ومصير النفس والعقل...

نادى بأن الأفضل هو البحث في الإنسان لا في الأشياء، واتخذ شعاراً له كتابة موجودة على مدخل معبد دلفي: اعرف نفسك بنفسك. ولا داعي للتفصيل، فالأمر هنا مجرد تذكير للقارىء.

هنا، إذن، عودة حقيقية إلى النفس، وإقامة فعلية للفلسفة على «علم النفس» أو ـ بتعبير أدق ـ إنطلاق هذه من مبادىء نفسية: لا بد من الانكفاء الذاتي والبحث في المفاهيم، في الأخلاق، في المنهج، في الفلسفة[1]. لقد تأخر ظهور المشكلات النفسية.

---

(١) تُصوِّر محاورة أفلاطون المسماة لاخيس Lachès (بين سقراط من ناحية، ولا خيس ونيسياس من ناحية أخرى) إن هذين الشابين يعرفان الشجاعة الحربية لكنهما يجهلان معناها؛ وما ذلك إلا لأن الواحد منهما يجهل نفسه. كذلك تصور محاورة خارميدس Charmide هذا الشاب، وهو قريب أفلاطون، ممثلاً للحشمة والأدب والاعتدال؛ لكنه يجهل طريقة الفضيلة هذه. السبب هو أنه لا يعرف نفسه بنفسه. را.: محاورات أفلاطون (جميعها منقولة إلى العربية).

وحضور «علم النفس» إلى الفلسفة تأخر قليلاً، إلا أنه أخذ يبزغ بفعل المسائل التي يطرحها حول كيفية المعرفة الثابتة للعالم المتغير ولمشكلات العالم المادي ثم، من جهة أخرى، بفعل المشكلات الأخلاقية المتطلبة تحليلاً للطبيعة البشرية ولهدف الأفعال الإنسانية وللدوافع والسبل. كانت الفلسفة اليونانية ـ واستمرت كذلك مدة طويلة ـ تهدف لتفسير الكون، ونظامه، وعلله، والعلة الأولى أو الأصول والمبادىء بشكل خاص. ولقد رأت الفلسفة التراتب التصاعدي في كل شيء: العقول تبتدىء بعقل هيولاني أو ما شابه ثم تتصاعد قدسية، النفوس تبتدىء مادية ثم تأخذ بالسمو تدريجياً، قوى النفس أيضاً، وكذلك الأخلاق، العالم الحسي نفسه، المحبة (عند أفلاطون)، إلخ...

هنا كان دور الفلسفة البحث عن الماهيات، وعن العلل الأولى، أو الكشف والمعرفة عن هذا النظام التراتبي، الأزلي، المتناسق... لهذا فقد كانت بحاجة لمعرفة كيفية المعرفة، ولفهم الإنسان أو النفس الإنسانية بشكل خاص في عملياتها الإدراكية والتفكيرية والعقلية.

نبدأ بعرض سريع لبعض أفكار أفلاطون، فهو قد بنى فلسفته على مفاهيم وتقسيمات ما ورائية للنفس (وكذا فعل بالنسبة لفلسفته الاجتماعية والسياسية). المهم إن له آراءً في علم النفس تدهش بعمقها وأصالتها، فقد كان سباقاً ومن أبرز العقول في البشرية.

ثلاثة ـ أفلاطون

أـ نفس العالم:

قال أفلاطون (١) بوجود إله. برهن على وجوده، وأعطاه صفات. كما قال بالصانع (ديمورجوس / Démiurge) الذي هو كالإله، مستقل عنه، إلخ...(٢).

ولقد صنع هذا، أول ما صنع، نفس العالم. وهذه قد تكون هي ذاتها بنظر البعض

(١) أفلاطون (٤٢٨ ـ ٣٣٩) من أسرة نبيلة، أخذ هذا اللقب (اسمه الحقيقي: أرسطو كليس) بسبب عرض كتفيه. تتلمذ على سقراط. حدث عنه كاتبو السير الفلسفية العرب كثيراً، وبصواب إلى حد بعيد.

(٢) هو الخير نفسه بنظر بعض الشراح، وهو سبب انسجام العالم وجماله وخيريته...؛ وهو موجود غير الخير، مقيد في أفعاله بالمثل يقلدها ولا يحيد عنها بنظر آخرين؛ أو هو مجموعة من المثل التي تعمل في العالم الحسي بنظر بروشار (تراجع الطيماوس لأفلاطون).

ولصعوبة النصوص ولتعدد أنواع الفهم للنص الواحد أحياناً. هذا الديمورجوس (الصانع) المذكور. ولا مجال هنا لعرض مفصل؛ فالعمل مدخل، ونظرة شاملة على ما يتعلق بالنفس فقط داخل الفكر الأفلاطوني.

ب. النفس مبدأ الحياة، علاقتها بالجسم:

لكل عضو وظيفته وفضيلته. لا يؤدي وظيفة النفس إلا النفس ذاتها، فهي مبدأ الحياة[1]، أو جوهر الحياة. وفي هذا المضمار يقول أفلاطون: «ليس الجسم، مهما كان تكوينه جيداً، هو الذي بالفضيلة الخاصة به يجعل النفس طيبة؛ بل بالعكس فإن النفس هي التي، عندما تكون طيبة، تعطي الجسم، بفعل فضيلتها الخاصة بها، كل الكمال الذي يكون الجسم قادراً على أخذه»[2].

ج. أقسام النفس والفضائل:

تظهر النفس مؤلفة من ثلاثة أقسام: الغضبية، والشهوانية، والعاقلة.

ـ القوة الغضبية: وإذ صنعتها الكواكب فإنها مادية وفانية؛ مقرها الصدر. وتتصل بالقوة الناطقة عن طريق العنق. فضيلتها الشجاعة[3]، ورذيلتها الجبن. تقوم عليها المدينة. وهي فضيلة المحاربين؛ وذات نفع هائل في السياسة والمدن[4]: وهي مُشبَّهة، في «الجمهورية»، بالأسد.

ـ القوة الشهوانية : فضيلتها العفة؛ وهي فضيلة الصناع.

ـ القوة العاقلة: فضيلتها الحكمة.

وفضيلة الفضائل هي العدالة حيث الانسجام بين الفضائل السابقة[5].

---

(١) الجمهورية، ٣٥٣ د.
(٢) نفسه، ٤٠٣ د (ترجمة المؤلف).
(٣) نفسه، ٣٧٥ أ.
(٤) نفسه، ٤٢٩ أ ـ ج.
(٥) تقسيم الفضائل عند أفلاطون ذو أصل فيثاغوري. ما نقدمه هنا هو إلماعات فقط هي غير كافية.

د ـ وحدة النفس، خلودها:

يقول أفلاطون: «من الصعب أن يكون خالداً ـ كما بدت لنا النفس ـ أيُّ مركَّب من عدة أقسام، إذا لم تشكل هذه الأقسام تجمعاً كاملاً»[١]. والنفس واحدة؛ وهي تشكّل وحدة وإن ظهرت بأقسام عدّة. من جهة أخرى، خالدة هي النفس بنظر أفلاطون[٢]؛ إنها «لا تفنى أبداً». والدليل هو وجود الخير والشر. الشر هو الذي يُفسِد ويهدم الأشياء، والخير هو ما يحفظها وينفعها. ولكل شيء (الحديد، العين، البدن) شر (الصدأ، العمى، المرض). لكن لا يوجد شر يستطيع أن يُفني أو يقتل النفس؛ لذا فإنه من البديهي أن تكون هذه، إذن، ككل شيء لا يقتله شر، موجودة بشكل دائم. ومن ثمت خالدة[٣]. وأعطى، في كتابه «فيدون»، ثلاثة براهين على خلودها، هي:

١ـ تنبع الحياة من الموت (كل شيء ينبع من ضده). وعلى ذلك يجب أن تُقيم النفوس بعد الموت في مكان ما، على أن تعود للحياة فيها بعد[٤].

٢ـ تتحلل جميع الأشياء المركبة وتفنى. بيد أن كون النفس بسيطة فإنها لا تتحلل: هي إذن غير قابلة للفناء؛ إنها خالدة[٥].

٣ـ كل شيء ينوجد بفعل مشاركته لفكرة واحدة ولا يتشارك مع اثنين في نفس الوقت. وحيث أن النفس هي مبدأ الحياة في البدن فإنها لا تتشارك مع فكرة الموت. هي إذن خالدة، وبالتالي غير قابلة للفساد[٦].

هـ ـ التقمص:

يؤمن أفلاطون بالتقمص أي بانتقال النفس (مبدأ الحياة) من بدن إلى بدن مورداً

---

(١) تراجع، حول وحدة النفس، الجمهورية، ٦١١ ب ـ ٦١٢أ. يوجد ترجمة عربية ـ غير أمينة ولا موفقة ـ للجمهورية، عن الإنكليزية، بقلم حنا الخباز (طبعة جديدة في بيروت، دار الأندلس، ١٩٦٥)، وهذه الترجمة تهمل الترقيم الألفبائي.

(٢) المرجع نفسه، ٦٠٨ د وما بعد.

(٣) قال أفلاطون بخلود النفس، أيضاً، في كتابه مينون (٨١ ـ ب).

(٤) يراجع كتاب فيدون (فاذن، حسب الترجمة العربية القديمة التي نشرها فالتسر)، ٧١ ج ـ ٧٢ / أ وهذا الكتاب هو الأهم عن النفس في الفكر الأفلاطوني.

(٥) المرجع نفسه، ٧٨ب ـ ج، ٨٠أ ـ ٨١أ.

(٦) نفسه، ١٠٠ ب وما يلي.

ذلك في «الجمهورية» بشكل أسطورة رائعة. يُفرَض على النفس أن تعود لبدن، ويتكرر لها ذلك[1].

بيد أن النفس تبقى، قبل أن تعود إلى الأجسام، حرةً في إختيار مصيرها بنفسها؛ إلا أن قرارها يصبح غير قابل للنقض. ليس الله مسؤولاً عن الشر الذي تعمله أو يصيبها (يراجع كتاب تيمي «طيماوس»، ٣٠ أ).

ثم إن أفلاطون يقول في فيدر «فاذْرُس» Phèdre[2]: إن النفس لا تستطيع العودة إلى المكان الذي انطلقت منه واستعادة اجنحتها إلا بعد أن تمضي عشرة آلاف سنة في التجارب وبعدة أوضاع أرضية. أما الأنفس التي تكون قد اختارت مرات ثلاث متتالية الحياة الفلسفية فإنها تستطيع أن تعود إلى المكان وتأخذ أجنحتها عقب ثلاثة آلاف سنة فقط[3].

تَتَبنّى الأنفس طبيعةَ وخصائص بعض الحيوانات، لا أبدانها. قد يكون هذا المعنى المجازي هو الأصدق[4]. لكن ما حكمنا على قوله بأن «الحيوانات، بشكل مماثل أيضاً، تنتقل إلى الوضع البشري أو إلى أوضاع حيوانات أخرى؛ الجائرة منها تنتقل إلى أنواع متوحشة والحيوانات العادلة إلى الأنواع الأليفة». (الجمهورية، ٦٢٠ د)؟

مهما يكن، فإن عدد النفوس، في فلسفته، عدد ثابت. لا يزيد[5]. ونَلقىَ مثل هذه الفكرة في بعض الفرق الإسلامية الصوفية.

أربعة ـ أرسطو

عند الحديث عن أرسطو، بعد أفلاطون، لا بد من هبوط خطوة. صحيح أنه نظم

---

(١) الجمهورية، ٦١٧ د.

(٢) فيدر، ٢٤٩ أ.

(٣) نجد هذا في كتاب فيدر. لكن قضية مصير النفس، لدى أفلاطون، تختلف باختلاف كتبه. لقد قال بالتقمص في: فيدون، فيدر، طيماوس. في الكتاب الأول يقول: إما أن تصعد النفس إلى كوكب (إذا كانت خيرة). وإما أن تبقى مدة في المطهر (إذا كانت آثامها متوسطة، صغيرة). وإما أن تهوي إلى الجحيم وتبقى (إذا كانت شريرة، سافلة). في الكتاب الثاني يقول بهذه الأجنحة للنفس وبثلاث مرات للنفس الصالحة و . . . ؛ أما في طيماوس فيردد أفلاطون عن النفسِ العادلة الصالحة ما سبق قوله، أما إذا كانت آثمة من حيث الجبن والنذالة فتعود النفس إلى جسم امرأة، وإذا كانت آثامها سوء سلوك، نزق أو ما أشبه، فتعود إلى أجسام (تتقمص أجسام) طيور. وإذا كانت الآثام غضباً تتقمص أجسام الحيوانات، وإذا كانت جهلاً تتقمص أجسام الحياة والأسماك والديدان. . . (طيماوس، ٩١ ب وما يلي).

(٤) République (Trad R. Baccou) Note No. 775, P. 504

(٥) Répu. 611 b.

وحلل وخلق، لكن أصالته تبقى دون إبداع أستاذه. فالجديد عند أرسطو كان تقديم مذهب منظم في علم النفس؛ ونجد نظرياته هذه في: «في النفس»، وفي «الطبيعيات الصغرى» المؤلفة من ثمانية رسائل هي: الحس والمحسوس، الذكر والتذكر، النوم واليقظة، تعبير الرؤ يا في الأحلام، طول العمر وقصره، الحياة والموت، التنفس، الشباب والهَرَم.

لا نورد هنا آراء أرسطو في النفس، فهي كثيرة وبعيدة التأثير في الفكر الفلسفي. المهم أنه اعتبر علم النفس جزءاً من علم الطبيعة أي من الفلسفة الثانية (لا قسمًا مما كان يسمى بالفلسفة الأولى) كي يستطيع تفسير حدوث التغير، وتفسير اختلاف الأنواع العديدة من الأشياء من حيث طبيعتها وخصائصها. العقل، عنده، هي مبدأ الحياة في الإنسان. وعن هذا العقل صدرت الظواهر النفسية، والنفس هي مبدأ الحياة في الكائنات الحية. ومن آرائه التي ما تزال تحافظ على جدتها أو باقيةً وذات اعتبار:

-رأيه في الانفعال: يصدر الانفعال عن الكائن بأكمله (لا عن نفسه وحدها أو عن جسمه وحده). وهذه نظرية صائبة، وأقرب إلى الحقيقة من نظريات جيمس ولانج أو، من ناحية أخرى، نظريات السلوكيين الواطسونيين.

- سوف نرى أن علم النفس المعاصر يعود إلى النظرية الأرسطوية في علاقة الفكر مع الكلمة والصورة. فالأبحاث التي أجراها بينيه أو مدرسة فورتسبورغ تثبت النظرية تلك للمعلم الأول.

- تأثيره الهائل في تفسيره للطريقة التي يعمل بها العقل. هنا بقي أرسطو معلمًا طيلة قرون عديدة[١].

- اكتشف قوانين تداعي الأفكار. . . ؛ ومهما يكن فإن أرسطو بلا شك خير ممثل لعلم النفس في الفلسفة اليونانية.

- إكتشف قوانين تعود، بطريقة ما، إلى نظريته في تماثل الأشكال (أيزوموفيسم).

عرفه الفكر العربي الإسلامي، واستند إليه بقوة في التفسير «الطبيعي والعلمي»

(١) بقي منطق أرسطو سائداً حوالي الألفي سنة. وانتظرت العقول تلك المدة حتى صرنا نقول إن ذاك المنطق يوجّه أكثر اهتمامه إلى الكليات، غير عملي أو تجريبي، غير تطبيقي، عقيم، لايخدم الفكر الباحث، شكلاني، صوري. . وليس هو، اليوم، جزءاً لا يتجزأ من مذهب هذا أو ذاك من الفلاسفة. ليس هو « محك النظر » ولا هو « معيار العلوم ».

للنبوة بواسطة التواءات ارتكزت على شرح أرسطو للمخيلة والأحلام. وسوف ندرس هنا الكثير من آرائه في النفس وقواها والوظائف والعمليات النفسية كما أثرت في ابن سينا. لكن هذا لا يعني أن القطاع النفسي في الفلسفة العربية الإسلامية لم يتجاوز أرسطو أو أنه لم يقدم عطاءات مهمة.

يبقى في الفلسفة اليونانية، أيضاً، رأي الرواقيين. قالوا بأن الإحساسات والتجربة تشكل العقل والحياة الفكرية للإنسان. ولنتذكّرْ، أخيراً، النزعة التي وجدت عند هيراقليطس وبروتاغوراس والتي ستكون أساس المذهب الترابطي للأفكار (الربطانية).

٤ـ النفس في الفلسفة العربية الإسلامية:

عرفت الفلسفة العربية الإسلامية الأراء اليونانية (والهندية وغيرها مما ورد في المانوية والزرادشتية) في النفس. كما كان القرآن قد ذكر النفس في عدة مواضع[١]؛ وكذا القول عن الروح[٢]. مع فهم خاص، وديني أُخْرَوي، وبمعانٍ عدة، لكل منهما.

تلقف علماء الكلام ـ ممثلو الأصالة في الفكر العربي الإسلامي ـ النظريات اليونانية وغير اليونانية وحاولوا سبكها مع، أو توفيقها، أو فهمها حسب النظرة الدينية. فكانت آراؤهم مختلفة:

أ ـ الأشعري والباقلاني ترددا في قبول روحية النفس، بل إنهما شكا بذلك.

ب ـ مَثَّلَ الإمام الجويني النظرة المؤمنة؛ فقال إن النفس روحية ومن ثمت فهي، بالطبع، خالدة.

واحد ـ النفس (والروح) عند المعتزلة

يصلح الفكر المعتزلي، كما أرى، لأخذه كمنطلق ـ مع منطلقات أخرى بالطبع ـ لبناء الفلسفة العربية، النقدية العقلانية الإنسانية، المعاصرة. فمن حيث العقل، جعلوه قيمة

---

(١) وردت النفس بمعنى الشخص، وبمعنى نفس واحدة أنشىء منها البشر (سورة ٩٨، آية ٦؛ ١٨٩: ٧)، وبمعنى الروح أو ما يبقى بعد الموت، وبمعنى الحياة الداخلية (واذكر ربك في نفسك) را. : كتب التفسير القرآني. أنظر، مثلاً:
Ency. de l'Islam (1), t iii, pp. 883 — 887

(٢) هناك روح الله (سورة ٨٧، آية ١٢؛ ٥٢: ٤٢، إلخ)، هناك الروح الأمين (١٩٣: ٢٦)، وروح القُدُس (٨٧: ٢، ٢٥٣: ٢)، والروح من أمر الله.

شبه مطلقة، وشددوا على الحرية الفردية مرتبطة بالمسؤولية، داخل نسق ممنهج حوى من الأصالة قدراً ملحوظاً وبمصطلحات عربية صرفة. ذاك، مع نقاط أخرى حول قيمة الإنسان وما يجب أن يكون في مجتمعه وأمام الكائن المطلق، ما يجعل الإعتزال يناهض فلسفات معاصرة تعارك في الساحة العالمية للفلسفة. بقليل من الإلماع، نرى الإنسان، في هذه المدرسة، يخلق أفعاله، حراً، مسؤولاً وبإرادة تخضع لسببية هو منشئها وقدرها إلى حد بعيد وضمن الطاقة البشرية. والإنسان أيضاً غير مسحوق أمام القوى المجتَمعِيَّة؛ فعليه واجب محاكمة السلطة والمشاركة في تقويمها والثورة عليها متى أظهر العقل ضرورة الثورة؛ وليس هو موجوداً ينجرح بوجود الله. فالله، في الاعتزال، قيمة أو هو قيمة القيم، لا يحتّم ولا يسيرّ، ولا «يقدر» أن يكون إلا عادلاً. والإنسان موجود مجهز بعقل هو الأول والحكم في مجال الدين، والدين بالتالي لا يسلب الإنسان حريته وكرامته وفكره ومسؤوليته الخلاقة. إذن، في كلمات قليلات، لا تجرح الإنسان تلك الشبكة العلائقية القائمة بينه وبين العالم والقدر والله والتاريخ والآخرين.

أ-آراؤهم في الروح: اختلفوا حول حدها، فهي مفهوم ما ورائي. وهكذا قال بعضهم: «الروح هي جسم وهي النفس»، وقال آخرون: «إنها عرض»، وأعلن ضرب منهم لا أدريته فصرح أنه: «لا يدري ان الروح جوهر هي أو عرض»[1]. ونترك التعليق للقارىء.

ب - النفس: من المُعَبِّر أيضاً كان قول الأصم: «النفس هي هذا **البدن** بعينه لا غير»، وقال معتزلي آخر إنها معنى: هي«معنى موجود، ذات حدود... وإنها غير مفارقة في هذا العالم». ورآها ثالث على أنها « معنى بين الجوهر والجسم »؛ ورابع قال: «هي عرض من الأعراض يوجد في هذا الجسم»[2].

ج-آراؤهم في المعرفة والعقل: أخذوا، في المجال هذا، عن أرسطو. لكنهم كانوا إزاءه أحراراً. نستطيع، دون تفصيل، إيجاد شبه بين نظريتهم في الحواس ونظرية برغسون -مثلاً- لقولهم ان لكل حاسة نوعاً خاصاً بها من المؤثرات لا تدرك غيره... وكأنهم يقتربون من مفهوم عتبة الإحساس أي الحد الأدنى والحد الأعلى للمثير كي يولد الإحساس. وفي مجال المعرفة العقلية، يتوازى -مع فارق حضاري وتطوري ووضوحي- أبو

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٣٣٣ (طبعة ريتر). نذكر بقول الجبائي الشهير: «الروح جسم، وإنها غير الحياة».

(٢) نفسه، ٣٣٥ - ٣٣٧.

الهذيل والجبائي، مثلاً، مع نظرية كانط من حيث إقامة مجال خاص أو وظيفة خاصة بالعقل العملي، وأخرى للعقل النظري. فوظيفة الأول ميدان الأخلاق، إذ العقل «يُسْتَدَلُّ به حسن الأفعال وقبحها »[1]؛ وللآخر أموره الخاصة بالماورائيات.

في جميع الأحوال، للمعتزلة نظرات ثاقبة تؤوب إلى علم المعرفة مثل: درجات المعرفة وقيمة كل منها، والبحث في أهمية واختصاص الشك والتجربة، والمنطق. وبحثوا في علاقة الفكر باللغة[2]؛ وتعرّضوا لمباحث نفسية أخرى. ونحن هنا، لا نُفَصِّل.

إثنان ـ النفس عند ابن سينا

يعتبر ابن سينا خير ممثل للفلسفة العربية ـ الإسلامية (العربية النطق، الإسلامية حضارياً)؛ هو النموذج لـ«الفيلسوف»ـبالمعنى اليوناني للكلمة ـ في الحضارة العربية. انتفع ممن سبقه إلى أقصى الحدود ثم أضحى، ولمدة طويلة، منبعاً ومدرسة[3].

من النافع والصحيح، إذن، أن يُدرس «علم النفس»ـأو القطاع النفساني ـ في الفلسفة العربية كما نظمه ومثله ابن سينا. اهتم هذا، بشكل واضح، إهتماماً بالغاً بالنفس: فقد كتب في هذا الميدان رسائل وكتباً عديدة. كما وضع شرحاً لكتاب أرسطو «في النفس»[4]، وله بعض الرسائل في هذا المضمار لم تزل بعد مخطوطة[5].

أـ إثبات وجود النفس:

يستهل ابن سينا دراسته للنفس بإثبات وجودها تاركاً تحديدها، كما يفعل اليوم بتحديد نهائي لعلم ما، إلى ما بعد التحقيقات. ما هي براهينه؟

ـ البرهان الأول وهو البرهان الطبيعي: يرتكز هذا على نوعي الحركة (قسرية وإرادية)؛ هناك «شيء» في جسمية بعض الكائنات يولد ما ليس هو في جسميتها. هذا

---

(١) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ٣٧١.

(٢) نفسه، ٣٢٠ ـ ٣٢٣.

(٣) حول هذه المكانة لـ ابن سينا، يراجع مثلاً البحث الشامل والمعتدل لـ أ. م. غواشون في:
A. M. Goichon, Encyclopédie de L'Islam (sde. édition), pp. 965 — 972

(٤) حققه ونشره د. عبد الرحمن بدوي.

(٥) نشرنا له مجموعة رسائل في النفس. ستصدر قريباً في كتاب بعنوان: رسائل لابن سينا في السياسة والإجتماع.

الشيء الذي تصدر عنه تلك الأفعال هو النفس (الفكرة هنا من أفلاطون وأرسطو).

ـ البرهان الثاني: يدور حول انفعالات الإنسان التي لا نجدها عند الحيوان (الضحك، التعجب، البكاء، الخجل)، وكذلك النطق وما يمثله ويكوّنه عند الإنسان من عالم الرموز والتجريد وأنواع العلم والمعرفة مثل التصديق (العلم الناتج عن القياس والبرهان) والتصوّر (العلم المكتسب بالحد، لا لزوم هنا لمبادىء يجري عليها أو ينتج وفقاً لها)، إلخ. هنا يقول ابن سينا أن هذه الانفعالات (أحوال نفسية)، وهذه الخصائص للإنسان، موجودة فيه بسبب النفس التي له[١].

ـ البرهان الثالث هو ما يسمى بـ: برهان الاستمرار: النفس ثابتة، مستمرة (يتذكر المرء الكثير من ماضيه). البدن يكون بالعكس: في تحلل وانتقاص. النفس، إذن، مغايرة للبدن؛ إنها واحدة ودائمة[٢].

ـ القول بوحدة النفس هو البرهان الرابع ويسمى أيضاً بـ«برهان الأنا»: وظائف النفس عديدة، مختلفة، تنتفع من بعضها البعض أو تستعمل هذه تلك، وهكذا... والنفس تبقى مع ذلك واحدة، جامعة، منسِّقة، تربط وتنظم. هناك «شيء» جامع لسائر الأحاسيس والإدراكات والأفعال: إنه النفس، الـ«أنا» (أنا أمشي، أنا أتكلم، أنا أسمع).

ـ البرهان الأخير هو: برهان الإنسان المعلق في الفضاء، أو «برهان الرجل الطائر». يقضي هذا أن الإنسان لو فرض أنه «خلق دفعة واحدة وخلق كاملاً... خلق يهوي في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً... وفُرِّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تقاس... لا يثبت هذا الرجل طرفاً من أعضائه، ولا باطناً من أحشائه، ولا قلباً، ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً. ولو أمكنه في تلك الحالة أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته»[٣].

---

(١) الشفاء (طبعة طهران)، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤. نجد في هاتين الصفحتين آراء ثابتة لابن سينا حول نشوء اللغة. آراؤه في ذلك قريبة من آراء لوك مثلاً.

(٢) را.: رسالة في معرفة النفس الناطقة (تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني).

(٣) را.: الشفاء (ط. طهران)، ص ١٨ ـ ١٩، الإشارات والتنبيهات (القاهرة. ١٣٢٥ هـ)، جـ ١، ص ١٢١. شاع هذا البرهان في العصور الوسطى كما يقول جلسون. وكثيرون قربوا بينه وبين برهان ديكارت القائل: أنا أفكر، إذن أنا موجود.

ب ـ حَدّ النفس:

حدّ (تحديد) النفس هو أنها «كمال[1] أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد، ويربو ويتغذى»؛ وهذه هي النفس النباتية.

وتكون النفس الحيوانية «كمالاً أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة».

أما النفس الإنسانية فتكون «كمالاً أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري، والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية»[2].

بتعابير أخرى، النفس، حسب ما ورد في «كتاب الحدود»[3]، هي: «اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان، والحيوان والنبات[4]، وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية[5]. فحد المعنى الأول: أنه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة[6]. وحد النفس بالمعنى الآخر: أنه جوهر غير جسم، هو كمال الجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقي أي عقلي، بالفعل أو بالقوة. والذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية، والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الملكية».

ج ـ النفس حادثة، خالدة، واحدة رغم تعدد قواها:

النفس جوهر، مغايرة للجسم؛ تستطيع أن تكون دون بدن ولا يصح العكس، لكنها لا تكون قبل البدن بل توجد معه. ومما يميز مذهب ابن سينا إلحاحه على هذه الثنائية وعلى أن النفس غير موضوعة في جزء ما من أجزاء البدن، وانها خالدة. صحيح أنها تحدث

---

(١) الأفعال (نباتية، حيوانية، إنسانية) والإنفعالات تكون من قوى زائدة على الجسمية. هذه القوى هي الكمالات أي «تستكمل الجنس فيصير نوعاً محصلاً، أي موجوداً بالفعل».

(٢) النجاة (القاهرة، ١٩٣٨)، ص ١٥٨.

(٣) ابن سينا، كتاب الحدود (تحقيق أ. م. غواشون، القاهرة، ١٩٦٣)، ص ١٤. نقل هذا الكتاب إلى اللاتينية قديماً: أندريه الباغو، فيينا، ١٥٤٦.

(٤) قارن أرسطو (وهو مصدر ابن سينا)، في النفس، ١، ٥، ٤١١ ب ٢٧ ـ ٢٩. (الترجمة العربية القديمة).

(٥) الأجرام السماوية، في مذهب ابن سينا، متحركة بواسطة نفوس. وهذه وتلك هما نوعان من الملائكة. الملك هو جوهر بسيط، واسطة بين الباري والأجسام الأرضية، منه ما هو عقل، ومنه ما هو نفس، ومنه ما هو جسمي.

(٦) قارن أرسطو، المرجع نفسه.

مع البدن، بيد أنها لا تفسد بفساده وإن كانت صورته[1]. كما يرفض ابن سينا التناسخ[2].

من جهة أخرى النفس واحدة من حيث نوعها وكثيرة بقواها. وتلك القوى تتوزع حسب الجدول الآتي:

١ ـ النفس النباتية وتقسم إلى: غاذية ومنمية ومولدة.

٢ ـ النفس الحيوانية وهي: محركة ومدركة، أي:

محرِّكة: فمن حيث أنها باعثة تكون شهوانية وغضبية وهي أيضاً فاعلة.

مدرِكة: الإدراك الظاهر بالحواس (الحواس الخمس). الإدراك الباطن بالحواس الباطنة وهي: فنطاسيا، الخيال والمصورة، المتخيلة (بالقياس إلى الحيوان)، المفكرة (بالقياس إلى الإنسان)، الوهمية، الحافظة، الذاكرة.

٣ ـ النفس الإنسانية وهي: عاملة: العقل العملي؛ عالمة: العقل النظري. أما العقل فهو: هيولاني، بالملكة، بالفعل، مستفاد (أو مستفاد ثم بالفعل).

د ـ المعرفة:

تتم إما بالإدراك الحسي الظاهر، وإما بالإدراك الحسي الباطن، أو بالإدراك العقلي:

١ ـ الإدراك الحسي الظاهر:

هو انتقال حقائق الأشياء إلينا أو هو المعرفة بواسطة الحواس: اللمس[3]، الذوق، الشم، السمع والبصر. «يحدث الإحساس نتيجة انفعال يقع على الحس من المحسوسات الخارجية»[4]. إلا أن الانفعال الحسي ينتقل خلال الأعصاب الحسية بواسطة جسم

(١) يقول أرسطو عكس ذلك، أي بفساد الصورة عند فساد المادة.

(٢) راجع التقمص والتناسخ من حيث المبدأ. لكن القطعي هو كون التقمص انتقال النفس من إنسان إلى إنسان.

(٣) اللمس هو، عنده، أولى الحواس. وهناك عدة أعضاء لمسية في البدن (أي وفق ما يقوله العلم الحديث).

(٤) را.: محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، أماكن متفرقة.

بخاري لطيف يسمى الروح، يتدفق في الأعصاب، فيحمل إلى أعضاء الحس ثم ينقل التأثيرات الحسية إلى الدماغ. ثم، بالعكس، ينقل الروح الأوامر الصادرة من المراكز الدماغية إلى أعضاء الحس.

٢ـ الإدراك الحسي الباطن:

هنا تأتي عملية الفنطاسيا أو الحس المشترك. فهذا يجرد الأشياء الحسية، وهو الذي يحس. مركزه الدماغ. ثم يأتي دور المصورة أو الخيال. ويميز بين الخيال والمتخيلة. ثم يأتي دور الوهم أو الوهمية، وخزانة هذه القوة هي الحافظة أو الذاكرة[١].

٣ـ الإدراك العقلي، النبوة:

هنا يتكلم ابن سينا عن العقل ووظيفته، ثم عن العقول حتى يصل إلى العقل القدسي أو الحدس. ويعتبر الحدس من أهم النظريات السيكولوجية لابن سينا[٢].

هـ ـ تراتب العقول:

١ـ العقل الهيولاني: قوة استعدادية، قوة أولى، لقبول الصور.

٢ـ العقل بالملكة: تكون قد حصلت المعقولات الأولى (العلوم الأولية) فيصبح العقل الهيولاني مستعداً لقبول المعقولات الثواني (العلوم المكتسبة بالتفكير أو الحدس أو غير التفكير).

٣ـ عقل بالفعل: لأنه يعقل متى شاء بلا تكلف ولا اكتساب.

٤ـ العقل المستفاد: عندما يعلم أنه يعقلها بالفعل (للصورة المعقولة) فهو عقل مستفاد.

إن كل انتقال يكون بواسطة العقل الفعال. ثم يجدر القول أيضاً بأن كل عقل هو عقل بالقوة بالنسبة لما فوقه، وعقل بالفعل بالنسبة لما دونه[٣]. هنا يضع إبن سينا، في هذا

---

(١) را. : النصوص المرفقة.

(٢) يراجع، عن الوصول إلى درجة النبوة وطرق المعرفة الإشراقية (الفيض من العقل الفعال)، النصوص المرفقة.

(٣) عن نظرية ابن سينا في العقول، را: النجاة، ص ١٦٦.

التراتب للعقول، العقل المستفاد فوق العقل بالفعل. في كتاب الإشارات والتنبيهات يكون العقل بالفعل هو الأرفع.

خدم علم النفس ابن سينا في بنائه وتوضيحه أو شرحه للنبوة. وقد أعطى ابن سينا بعض الأفكار النفسانية الصائبة أو التي أثرت في الشرق والغرب؛ منها على سبيل المثال:

- نظرية الحدس السيناوية، وهي تذكر بالحدس عند برغسون مثلاً.

- برهان «الرجل الطائر»: ليس بعيداً عن استنتاج ديكارت «أنا أفكر، فإذن، أنا موجود». هذا مع العلم بأنه اليوم غير عرضة للتجريب على الإنسان وغير صادق إذا طبق على الحيوان إذ أن تطبيقه يقودنا إلى عكس ما يقوله ابن سينا.

- نظريته في الإدراك الحسي لا تخلو من الصائب والحقيقي.

- آمن بأن لبعض النفوس تأثيراً في أجسام الآخرين أي قدرة تحريك هذه الأجسام (آمن بما يسمى اليوم: تليبيشي)، وبأن النفس غير موجودة في جزء معين من البدن، وبأنها واحدة بالنوع كثيرة بالعدد.

- له آراء صائبة في الطب النفسبدني (السيكوسوماتي)[1].

- قال بضرورة وجود الغير لإثبات الـأنا (بمعنى ما من المعاني).

- أعطى للمخيلة دوراً كبيراً مما يقربه من بعض المفاهيم السيكولوجية الحديثة لها.

- نادى بمنافع «الاستبطان» (حيث يعرف المرء عيوبه مثلاً بأن ينكفيء على نفسه، إلخ. (تراجع: رسالة في السياسة). وأن لا غنى عن الغير للمعرفة الأقرب إلى الصدق، وللتحقيق وتخطي سيئات معرفة الـأنا بطريقة استبطانية، إذ الإنسان يتساهل مع نفسه كما قال، بحق، ابن سينا.

- في تربية الأطفال أبدى ملاحظات ما تزال صحيحة في ميدان علم نفس الطفل:

---

(١) يورد ابن سينا في القانون (ج ٢، ص ٧١ - ٧٢) ما يبرىء المرضى بالعشق. وقد اكتشف اسم عشيقة مريض بالعشق، مما يذكر بدراسات تحليلية معاصرة. كما يحدثون أن شخصاً كان يعتقد أنه بقرة ولذا لم يكن يفك عن الصراخ والطلب بأن يذبحوه ممتنعاً عن الطعام والشراب، عالجه ابن سينا. لعله داوى بطرائق نفسية أيضاً فتاة لم تعد تستطيع رفع ظهرها بعد أن انحنت قليلاً في موقف حرج (كان الرازي من الذين أبدعوا في هذا النوع من الطب). في جميع الأحوال قال أبو علي بأن النفس تتأثر وتؤثر في البدن؛ وشدد على ذلك.

ضرورة اسم جميل للولد، التعلم مع جماعة، أهمية عامل التقليد لدى الولد، أهمية المنافسة، التأثير النفسي السيء للعقوبات، إلخ . .

ـ في الأحلام وتفسير تكونها تأثر بأرسطو، لكنه أضاف لها من تجاربه وملاحظاته وأقامها على رموز مستمدة من الواقع والتراث.

ـ وصفه لبعض الانفعالات الخاصة بالإنسان فقط (الخجل مثلاً، البكاء)، نشوء اللغة، إلخ . . .

ـ طريقته الفلسفية في انتقال المحسوس إلى المعقول تضعف دور العقل للإنسان، لكنها لا تخلو من قيمة. والأهم أنها أحدثت تأثيراً كبيراً في الفكر الأوروبي الوسيط[1].

هنا نتفق مع ما يقوله الدكتور م. ع. نجاتي (أستاذ علم النفس في جامعة القاهرة): «إن علم النفس السيناوي يفوق في مواضع كثيرة علم النفس الأرسطي»[2]. فهذا حُكْمٌ يحوي قسطاً كبيراً من الحقيقة لا سيما من حيث التنبيه على الأهمية والتنظيم في هذا الميدان من أعمال إبن سينا.

إن الفكر العربي لم يعرف بعد ابن سينا من بحث بعمق في النفس: فسيكون الغزالي ناقلاً[3]؛ أما ابن خلدون فستكون له نظرات جيدة مكانها اليوم في علم النفس الاجتماعي، في فلسفة التاريخ، في علم الاجتماع. لكن ابن سينا استمر حيًّا في نصير الدين الطوسي وفي الرازي ومن إليه حتى الملّا صدرا وتلاميذه. . .

ثلاثة ـ ابن خلدون

لم يبدع ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦) في أبحاثه عن النفس والروح والكهانة والرؤيا والعرافة والسحر. فقد كان إبداعه في دراسة المجتمعات وتطورها و«قوانينها»، وفي فلسفة التاريخ وما سماه بعلم العمران.

رغم العقلية العلمية والأخذ الموضوعي للوقائع عند ابن خلدون نجده يؤمن بالكرامات الصوفية وما يماثلها. فهو مثلاً يقول: «واعلم أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء. . .»؛ كما يقول أنه رأى «من يشير إلى كساء أو جلد ويتكلم عليه في سره فإذا هو

(١) را. : كتابنا في تاريخ الفلسفة الوسيطية.
(٢) محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا (القاهرة، ١٩٤٨)، ص ١٧.
(٣) وكان أيضاً مروّجاً لنظريات صوفية في النفس وتحليل أحوالها.

مقطوع متمزق، ويشير إلى بطون الغنم كذلك في مراعيها فإذا أمعاؤ ها ساقطة من بطونها إلى الأرض». ونظير مثل هذه الاعتقادات الخلدونية كثير.

بعد هذه الإشارة إلى الإيمان بتأثير النفس في عالم العناصر، نتساءل الآن ما هي إضافات ابن خلدون إلى ما يسمى اليوم بـ«علم النفس الاجتماعي»، وإلى علم الاجتماع بعامة. قبلاً، يجب التنبيه إلى أنه لا ينبغي تحميل كلماته فوق ما تحمله[٢]، ولا جذبها إلى التفسيرات والمعاني الحديثة.

- يقول بوجوب البحث عن السببية في شرح الظواهر، وأن رد فعل الوعي - إذا لجأنا إلى مفرداتية حديثة - هو نفسه لدى معظم الأمم والناس تجاه الواقع المتشابه. من جهة أخرى، إن قوانين التقليد، عنده، تذكّر بـ غبريال تارد (١٨٤٣ - ١٩٠٤) الذي يقول بإن الظاهرة الاجتماعية الأساسية هي التقليد بأوسع معانيه. وإذا شئنا المقارنة بين ابن خلدون وتارد، لجاز القول - مع الحذر في أن لا نقع في خطأ جذبه إلى المفاهيم الحديثة - بما يلي حول التقليد وأثره في المجتمع: يلح الإثنان على أهمية تكرار الحوادث أو التكرار بوجه عام؛ فهناك قانون للتقليد: أ) يقلد الإنسان من غلبه، من هو أقوى منه (ابن خلدون)؛ وهو ما يساوي القول لدى تارد بأن التقليد هو تقليد الأرفع أو الأعلى (الإثنان يعطيان مثل العامة التي تقلد الملوك، والفقراء المغتنين الذين يقلدون الأثرياء ورجال المدن). ب) التقليد يتم عن اقتناع داخلي، عن اعتقاد ينبع من النفس؛ وهو يتم قبل تقليد الزي والعادة وسائر الأحوال والشعارات (يسمي تارد هذا القانون بأنه الذي يسري من الداخل إلى الخارج).

-يفسر ابن خلدون قيام الدول، وقوة الدول وبقائها وأركانها وأدوارها الأربعة -كما يفسر لحمة القبيلة - بإحساس واحد، بشعور واحد، رئيسي ووحيد هو العصبية. إنه يفسر نشوء الدولة ووجود القبيلة بمشاعر فردية إنسانية؛ وهذا يذكّر - إلى حد، وإذا لجأنا إلى مصطلحات حديثة، مع الحذر -بالتفسيرات النفسانية للمجتمع.

-والأهم أنه، وبحذر أيضاً، يذكّرنا في ميدان علم النفس الاجتماعي بنظرية «روح المجموعة البشرية» Esprit de groupe (عقل المجتمع أو الجماعة البشرية) عند ماك دوغل Mac Dougall (١٨٧١-١٩٣٨).

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، فصل ٢٨: علوم السحر والطلسمات؛ فصل ٢٩: علم أسرار الحروف..

(٢) لا شك بوجود نوع من الإعتزاز، أكثر من وجود موضوعية، بابن خلدون في الفكر العربي المعاصر. وهناك مبالغة في تقييم آرائه، وتحميلها، أو جذبها، وتفسيرها تفسيراً يقربها من أحدث المعطيات في علوم الإنسان إن لم يجعلها سباقة.

ـ وعن المجتمعات المختلفة يقول: لكل مجتمع نفسية عامة تميز أفراده، وتعطيهم شخصيتهم. فالمجتمع الحضري يعطي أفراده نفسية وخصائص معينة، والمجتمع البدوي يميز أفراده بلون خاص. ظواهر اجتماعية تحدد السلوك والنفسية للأفراد؛ ذلك عطاء خلدوني خلاق.

إلى حد ما، فقد تذكر دراسته والأهمية التي يوليها للعصبية بذلك النوع من التجَمْعُن (أو التشارك البشري، أو العلاقات) المسمى، لدى دركايم مثلاً، بالتضامن الميكانيكي حيث التشابه بين الأفراد في العواطف والأفكار والاعتقادات، وحيث وحدة الجماعة هي الطاغية والساحقة للفرد.

هل نستطيع أن نقول اليوم أن العصبية أخذت إسم: «الوطنية القومية، وحدة العواطف والإرادات في التعايش في دولة، إلخ. . .»؟ أي أنها ارتفعت عن المستوى العفوي، التلقائي، الطبيعي واللاإرادي، والإحساس بوحدة الدم والقرابة إلى «الشعور الوطني الواعي» إلخ. ؟

ـ يقول ابن خلدون بتأثير المناخ والإقليم والأرض والتربة في تكوين نفسية الفرد وفي تمييز المجتمع وظواهره المختلفة. وهو هنا يذكر بما يسمى اليوم بالسوسيوجغرافيا التي يعتبر الألماني راتسيل Ratzel أهم مؤسسيها.

ـ قال بمنافع منهج المقارنة في الدراسة: «الإحاطة بالحاضر. . .، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بين ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمتخلف. . .». وهو منهج جزيل النفع اليوم في الدراسات الاجتماعية والنفسية. كما حلَّل أهمية العادة، ووظائف التخيل، وأخطاء الأوهام، وعملية التجريد. . .

مثل هذه الآراء لابن خلدون ـ وهي خطرات ولمحات أحياناً، وأحياناً مُعمَّقة ومنهجية حتى أقصاها ـ تؤوب إلى علم المجتمع، إلى علم النفس الاجتماعي لا إلى علم النفس العام، ولا إلى النفس في الفلسفة. فبصدد وجود النفس وخلودها وما أشبه بقي في ذلك كله تقياً مؤمناً. أخيراً في مفهومه للتربية والتعليم يعطي آراء ترتكز على عمق فهم لدور التربية ولنفسية الطفل (دور التكرار، لا خلط للمواد، لا قهر ولا عنف، انتقال من السهل إلى الصعب ومن البسيط إلى المعقد، إلخ. . .)، وعلى رؤية شاملة ونقادة. لقد انتقد، وبجدّية، الطرائق التربوية السائدة[1]. ونظر بشكل توليفي جَمّاع وشمّال إلى

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، ص١٠٣٨ ـ ١٠٤٢.

مجتمعه؛ وإلى التربويات والعملية التربوية في تكوين الإنسان داخل ذلك المجتمع بل وفي المجتمعات. وفي مجال تفسير الأحلام قال: «الأواني تشبه بالنساء لأنهن أوعية» (المقدمة، ص ٨٨٦)؛ وهناك قوانين كلية لتعبيرها (ص ٨٨٧). وهنا فهو سبّاق كشّاف.

أربعة ـ شُمَيْلَة القطاع النفسي في الفكر العربي الإسلامي

ونقرأ دراسات في النفسية البشرية، وفي السلوكات من وجهة نفسية، عند بعض المتكلمين والفقهاء[١]، وعند صوفيين، وكُتّاب وصايا، ومُقَمِّشي مرايا للحكام أو الطبقة القائدة. أما الكاتبون في مجال الأخلاق، وفي الفلسفة الخلقية، وفي الآدابية (القواعد المثالية لكل نشاط بشري)، فكانوا الأغزر في مضمار التطرّق للنفسية والانصباب على «سياسة» الإنسان نفسه أي التعرّف على مكوّناتها ودوافعها بغية توجيهها بحيث تتعاكس مع الأهواء والشهوات[٢]. وكان هؤلاء يحكمون بقساوة على البدن، منطلقين من ثنائية النفس البدن، ومن أولوية الأولى والضيق بالثاني.

تعود الدراسات التي قدمها أولئك الكاتبون إلى الأخلاقيات، وإلى الرغبة في رسم سلوكات منظَّمة، وينتظم بها المجتمع. فهي بذلك دراسات أقرب إلى الآدابية، والوصايا أو الوعظيات، والأمر والنهي (ومثل ذلك موجود في الحضارات القديمة) وتؤوب إلى «حكمة الشعوب»، وتقوم على نظرة مُسبَقَة وتبخيسية للجسد والعواطف، وعلى أحكام أخلاقية، وميل إلى تقييد الإنسان وربطه بحقله، بل وعلى نظرة ماورائية للكون والإنسان. وكما سبق، فإننا قلَّ أنْ نلقى الملاحظةَ المباشرة، والتجريب، وأخذ الحادِثِ النفسي أخذاً جميعياً يكون فيه النفسي والعضوي والاجتماعي في وَحْدةٍ حَيَّةٍ متعاضدة دينامية، ويكون الإنسان مدروساً على أنه يقوم في العالم، في مواقف وشروط... لقد انصبّت مكتوبات الأسلاف على النفس مأخوذة على أنها كينونة مستقلة، ومفهوم ماورائي، وفكرة أو قدرات عامة قليلة الانغراس في واقع وتاريخ وشروط[٣].

٥ـ النفس في الفلسفة الوسيطية:

من المعروف تغلغل الفلسفة في المشكلة الدينية المسيحية في العصور الوسطى. وقد

---

(١) را.، مثلاً، ابن حزم، كتاب الأخلاق والسِّيَر، تحقيق ندى طوميش، بيروت، ١٩٦١. فخر الدين الرازي، كتاب النفس والروح، تحقيق ح. معصومي، إسلام أباد، ١٩٦٨.

(٢) انظر، مثلاً، ابن سينا، رسالة في السياسة. الغزالي، ميزان العمل. مسكويه، تهذيب الأخلاق... (لكل من تلك الكتب طبعات عدة).

(٣) فَصَّلنا ذلك في: القطاع النفسي في الفكر العربي ـ الفلسفة والكلام والتصوف والآدابية.

احتل علم النفس في الصراع اللاهوتي منزلة كبرى منذ نشأة مشكلة شخص المسيح المتجسد بعد عام ٣٢٥. لقد ثارت النقاشات حول: النفس والكلمة والعلاقة بينهما في السيد المسيح(١)؛ وكان لهذه المناقشات والمفاهيم آثارها الفعالة في التراث الغربي، والعربي أيضاً.

يُعتبر القديس توما الأكويني، ذلك المفكِّر الخصب(٢)، خير ممثل للفلسفة المدرسية (الاسكولية، الاسكولائية، المسيحية) في القرون الوسطى. فما هي بعض أهم أفكاره في فهمه للنفس؟

أعاد البحث في التعاليم الأوغسطينية على ضوء الإطار للأفكار الأرِسْطية بل على أساس الخلفية اليونانية العربية الإسلامية. فقال إن كل الكائنات الجسمية مؤلفة من صورة ومادة(٣)؛ وهناك اندراج وَتَمَرْتُب في الصورة: الجسم الخام، النفس النباتية، النفس الحسية، النفس العاقلة (الناطقة). وقد هاجم الثنائية الأرسطية قائلاً: إن الصورة والمادة هما مبدءان واقعيان؛ فالموجود هو المركب وليس هو الصورة من جهة ثم المادة من جهة أخرى. وتكون كل نفس من تلك النفوس عاجزةً عن أن تنوجد على حدة.

٦- ديكارت:

يرى الكثيرون أن الفلسفة الحديثة بدأت مع ديكارت(٤). وهذا، بصفته فيلسوفاً - وكان من شيم الفلاسفة أن يتحدثوا في النفس - بحث في الميدان النفساني. ما هي آراؤه، أو أهمها، في النفس والسلوك؟

---

(١) قال اليعاقبة: إن الاتحاد بين الكلمة والنفس العاقلة يمحي الطبيعة الإنسانية في السيد المسيح، لذا فله طبيعة إلهية فقط. وقال النساطرة: إن المسيح كان إنساناً ثم أصبح إلهاً بعد أن حلت الكلمة في طبيعته الإنسانية.

(٢) القديس توما (١٢٢٦ - ١٢٧٣) أشهر مؤلفاته: «الخلاصة اللاهوتية» وهو كتاب مترجم للعربية. كان دومينيكيا، علم في باريس؛ كان تلميذ ألبير الكبير. تأثر بابن سينا والفارابي وابن رشد. بنى نظريته في النبوة وفق أسس مأخوذة عن ابن سينا.

(٣) ذلك هو ما سماه مبدأ النوعنة Spécification والتفريد Individuation

(٤) رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٩٥٠) اشتهر بكتابه خطاب في المنهج. يقول منهجه:
١ - إبعاد كل الأفكار المسبقة والشك فيها، إذ يجب أن لا نقبل سوى الفكرة Idée الواضحة والمتميزة ٢ - قاعدة التحليل ٣ - قاعدة التركيب (المؤالفة، التوليف) ٤ - قاعدة المراقبة. كان ذا نزعة ميكانيكية في تفسيره للإنسان، ونزعة ذاتية أيضاً (الأهمية الأولى عنده هي للفكرة)، ونزعة إسمانية، وخصماً للمنطق الصوري. يؤخذ كعينة من التيار المثالي في الفلسفة.

رفض الوحدة الجوهرية للمركّب الإنساني التي نادى بها الأسكوليون القائلون، كما رأينا، بأن النفس والبدن يشكلان كائناً واحداً، ويعملان على أنهما شيء واحد أو كل. لقد رأى أن كلاً منهما هو جوهر تام، يكفي نفسه بنفسه؛ فلا صلات أو علائق مباشرة للواحد مع الآخر، أي لا ارتباط ولا تفاعل بينهما.

النفس، إذَنْ، متميزة بشكل رئيسي وجوهري عن الجسم ومستقلة عنه. وهي أسهل على الدراسة، ذلك أنها تعرف بشكل مباشر؛ بينما لا تعرف المادة إلا بتوسط الحواس والأحاسيس. وما هو جسمي قائم على ما هو نفساني، عقلي؛ إذ بحسب تعبير ديكارْتْ الشائع: أنا أفكر فإذن أنا موجود.

إلا أن ديكارت لم يلبث أن وقع في مشكلة صعبة، تلك هي قضية الإرتباطات الشديدة الضيّقة بين «أفكار» النفس والحوادث البدنية. إن تفسير هذا التطابق أمر عسير؛ لجأ ديكارت، في سبيل حله، إلى توسيط «الأرواح الحيوانية» التي هي «أشبه ما تكون بالريح، بريح بالغ الرقة أو بالأحرى لهيب شديدة النقاوة وبالغ الضرامية». تلك الأرواح، بفعل دورانها أو مرورها في الأعصاب ومرورها بالغدة الصنوبرية حيث تحل النفس، هي التي تقيم الإرتباط والوصل بين هذه النفس وبين البدن... نذكر، أخيراً، أن بعض المتخصصين في ديكارت يقولون بأنه في نهاية حياته، في كتابته عن الانفعالات، حاول أن يخفف من حدة تلك الثنائية.

بهذا، فإن تقسيم العلوم المتعلقة بالإنسان يصبح: **السيكولوجيا** وهي دراسة النفس، **البيولوجيا** وهي دراسة الجسم. بمعنى أن الحياة البدنية تشكل تياراً متوازناً مع الحياة النفسية، إلا أنهما يبقيان حياتين منفصلتين: يتوازى البدن مع النفس، وما يحدث هنا يحدث أيضاً هناك؛ وإنما دون اتصال ولا تفاعل[1]. لقد أصبح بذلك علم النفس ـ عقب ديكارت ولمدة طويلة بعده وبفعل تأثيره ـ علم الحياة النفسية أو الحياة الداخلية. وتلك حياةٌ تُعرف عن طريق الوعي لا عن طريق الحس. بتعبير آخر، صار علم النفس «دراسة أحداث الوعي». ومن هنا صار للاستبطان أهمية متزايدة: فهو الذي يُعْلِمنا مباشرةً بتلك الأحداث؛ وهذا إزاء الإدراك الذي تقوم عليه العلوم الأخرى.

على ذلك الفصل الذي أقامه بين النفس والبدن، أشاد ديكارت نظريته في المعرفة. فالمعرفة تتم بواسطة النفس، بينما يقدِّم البدن ـ وهو في درجة منخفضة بالنسبة للنفس ـ ما

---

(١) سوف نرى، في الفصول اللاحقة، عيوب مثل هذا المذهب.

هو متغير، غير ثابت، مختلط، وما هو فكرة غير واضحة. ما هو في النفس روحاني؛ وما هو في الجسم يكون آلياً (الحركة) ويكون مختلطاً، غير ثابت، غامضاً: تلك هي حال الإحساسات والمشاعر. وبين النفس والبدن توجد العواطف والانفعالات.

ما هو فكري، عقلي، هو الأول والأهم عند ديكارت. فحتى وجود الإنسان أقامه، إلى حد ما، على «أنا أفكر»، على التفكير. وفي ذلك ما فيه من مغالطات، وإغفال لدور الجسد، لدور الواقع، لدور المادي والحسي والعياني. وذلك كله لمصلحة الفكراني، المنطقي، المثالي... [1].

أما وجود الواقعة (الحقيقة الواقعية/Réalité) الخارجي، وجود عالم الأجسام، فلا يمكن إثباته إلا عن طريق الله. إن وجود كائن كامل (إذن، لا يخدعني) يؤكد لي أن ذلك الميل العنيف لديّ للاعتقاد بوجود الأجسام الحسية ليس ميلاً وهمياً. إذن، هذا العالم موجود بناء على ذلك الميل. وقد لاقى هذا الدليل الديكارتي ردوداً كثيرة فَنَّدَتْه.

في اختصار، إن الفكرة الواضحة الوحيدة (الحقيقة الواقعية ليست ما ندركه بالحواس، بل هي ما يدركه عقلنا من تلك الحقيقة الواقعية) التي نأخذها عن الأشياء هي أنها أشياء ممتدة[2]. إذن واقعيته هي مذهب هندسي لا يعترف بأن للأشياء صفات واقعية سوى «الامتداد والشكل والحركة». الممتد هو ماهية Essence الجسم؛ بينما يمثّل الفكرُ ماهيةَ النفس. لذا فهُما، كما ذكرنا، مختلفان تماماً. من هنا، أيضاً، ينفي ديكارت كل ما هو لا مادي عند الحيوانات، إذ أنه يرى فيها آلات معقدة... والآن، ما هي مجلوبات هذا الفيلسوف، وما هي النقائص التي اعتورت مذهبه النفساني؟

أ ـ تأثير ديكارتْ، مجلوباته لعلم النفس:

كان تأثيره قوياً في علم النفس الذي جاء بعده. فقول ديكارت بالثنائية بين الجسم والنفس معتبرٌ من أهم مرتكزات علم النفس الحديث، وبقي سائداً إلى عهد قريب حيث نبذته المدارس المعاصرة القائلة بالوحدة الكلية للإنسان. وكذلك فبتأثيره أيضاً صار

---

(١) الحقيقة، كما يقولها الوجوديون، هي أني لا استطيع أن أشك في وجودي، إذ لكي أشك في وجودي لا بد من أن أكون موجوداً قبل هذا الشك. نذكر هنا أن الكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود) يبينّ وجودي ككائن مفكر، فقط.

(٢) المادة هي الشيء الممتد Chose étendue, res extensa؛ لا ذرات ولا فراغ.

موضوعُ علم النفس ـ لمدة طويلة جداً ـ عبارةً عن دراسة الأحداث النفسية أو الحياة الداخلية.

يُعتبر ديكارت، بنظريته في أن الحيوانات مجرد آلات، قريباً أو ذا تأثير في العالم لوب في أبحاثه على علم نفس الحيوان. كما إنه، في «رسالة في الإنفعالات»، قال بما يجوز أن يسمى بالانعكاس المشروط، وذلك قبل بافلوف أي منذ عام ١٦٣٠، حيث كتب: إذا ضربنا بالسوط كلباً خمس مرات أو أكثر، ضرباً قوياً ومع إسماعه صوت كمنجة، فإنه عندما يسمع عقب ذلك صوت تلك الموسيقى سوف يشرع في النباح والهرب...

أخيراً، لقد وصف ديكارت في الحركة الآلية الموجودة في الجسم،ما سمي، فيما بعد، بالقوس المنعكس.

ب ـ نقائص الديكارتية في علم النفس:

تُستنتج، بلا صعوبة، عيوبُ المذهب الديكارتي. وأهمها: الثنائية وما ينتج عنها مثل إغفال دور البدن والقول بعدم تأثيره في النفس أو بالعكس أيضاً. كذلك فإن نظريته في المعرفة، ورأيه في الإرادة (حرة، ولا تخضع للسببية الآلية)، وفي الموازاة بين النفس والبدن، وفي الأحاسيس والمشاعر، سوف نراها آراء لا تصمد أمام الحقيقة في علم النفس المعاصر. أما نظرياته في الفيزياء فقد جَعَلَت من هذا العلم كله عِلم حِيَل (ميكانيكا) قبلوياً ومستنتجاً، وبالتالي ميكانيكا وفيزياء غير علميَّينْ. عَدا عن أن التفسيرات والأقوال عن الغدة الصنوبرية و«أرواح الحيوانات» كانت، حتى في عصره بالذات، غير ذات قيمة تذكر[1].

سنرى في سيرنا، نحو بلوغ غرض علم النفس المعاصر وتعريفه الصحيح، أخطاء الديكارتية الكثيرة. لكن ذلك لا يحجب عنا تأثير الثورة الديكارتية في الفلسفة، ولا خصوبتها، ولا رأيه في الحدس (الرؤية العقلية المباشرة، ذات الوضوح والتميز التامَّينْ، تصدر عن العقل فقط). فمن المعروف كم كان تأثيره في الفلسفة كثيراً، ولا سيما في الدعوة للبحث المنهجي، الحر، الشكّي. ومن المعروف كذلك إنه اخترع الهندسة التحليلية...

---

(١) را.: عن ديكارت، باللغة العربية، د. عثمان أمين، ديكارت، ط ٥، القاهرة ١٩٦٥. من كتب ديكارت المترجمة: خطاب في المنهج (الذي نشر سنة ١٦٣٧)، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة ع. أمين، القاهرة ١٩٦٥، مبادىء الفلسفة، المترجم ذاته، القاهرة، ١٩٦٠.

والمهم، أن ثورته كانت ثروة؛ وفي مجال علم النفس مهد الطريق أمام بحوث لوك، كونديياك، والترابطيين، والحسَّانيين. ولعلنا نقول أيضاً: من الكوجيتو أزهرت أو نبعت الفلسفة المثالية[1]؛ ربما. وليس عند الفرنسيين أكثر من ديكارت يقدم إلى عالم الفلسفة، باعتزاز. وفي نظري، لم يكن أكثر من لاهوتي مستنير أو أسكولاستي (أَسْكولي) متطور.

٧ ـ لوكْ، كونديِاكْ، المذهب الترابطي (الرّبطانية):

* أخذ كونْدياكْ (١٧١٥ـ١٧٨٠) الكثير والأساسي من مذهبه الفكري عن لوك (١٦٣٢ـ١٧٠٤). كلاهما عارَضَ الفطرية (اللامخلوقية) في المذهب الديكارتي. وجهدا في أن يُثبتا أن الأحاسيس بتداخلها وأعمالها هي الرئيسية، والرئيسة، والمكوِّنة للأفكار المجردة لدى الإنسان؛ بل والعمليات الروحية ذاتها مرتكزة ـعندهماـ على ملكة أو قوة التلقي وإحداث الإنطباعات والتأثيرات. واعتبرا، أيضاً، أن الحياة النفسية منفصلة عن عالم البدن، واننا ـكما قال ديكارتـ نبلغها بالوعي (أو بالتفكير: لوك).

يُعتبر كونْدِياكْ من رواد علم النفس وذوي التأثير الكبير في نشوء السيكولوجيا الكلاسيكية. فصاحب كتاب «رسالة في الأحاسيس»ـإثر لوك ومتأثراً به كما سبق القولـ آمن بأن كل شيء يأتي من الحواس، من التجربة، من الخارج؛ وبأن لا شيء غير مخلوق أو فطري. إن الإحساس هو، إذن، العنصر النفسي. فالإحساس هو الذي يشكّل العمليات الذهنية العليا، والوظائف الفكرية المعقدة، بنماذجه وتحولاته. الإرادة، مثلاً، هي رغبة مطلقة. وسيأتي الفيلسوف تين وينادي بما يشبه ذلك: إن تينْ يتناول العقل على أنه «مجموعة لا متناهية من الصور». وسيكون على بَرْغْسون و، لا سيما، على ألـ غَشْتَلْطيين دحض تلك النظريات كما سنرى فيما بعد التفصيل.

نال المذهب الترابطي (مذهب تداعي المعاني، المذهب الرَّبْطي) في علم النفس حظوةً فائقة ولمدة غير وجيزة. فقد تابع هيوم عملَ لوك، وأخذ على عاتقه تفسير العقل البشري ووظائفه المعقدة (بل والسببية) بواسطة الترابط، التداعي، التجامع. ثم جاء جيمسْ مِلّ، ثم ابنه جونْ، وسارا في الخط عينه. ومع هـ. تين وغيره ستتشكل بوضوح الفلسفة الحسية (المدرسة الترابطية، الحِسَّانية) في علم النفس القائلة: الفكرُ ترابطُ معانٍ، الترابط يحصل بشكل تلقائي، الإدراك مجموعة أحاسيس، الإحساس هو العنصر

---

(١) حتى هوسيرل، كما سنراه، تأثر به إذ أنه وضع كتاباً باسم «تأملات ديكارتية» وهو منقول إلى العربية.

أو الجُزَيْيء. وستثير تلك المدرسة ضجةً ضدها وتحدث انقلاباً ومنعطفاً في تطور هذا العلم؛ وذلك بنشوء علم نفس الشكل كرد فعل على تحليلاتها[١].

٨ ـ مينْ دي بيران:

إنطلق من تحليل وتفحص العمليات الذهنية في بحثه عن منشأ وتولد الملكات البشرية. فقد كان ذلك البحثُ غرضَ الفلسفة آنذاك.

يُعتبر هذا المفكر[٢] من خير من استعمل منهج الاستبطان. إذ راح ينعكف على ذاته ويحلل الـ أنا، ويهتم بالوعي والحياة الداخلية أو الروحية التي هي الحياة المكونة للـ أنا الحقيقي. فما الجسم سوى الغلاف؛ وما الحياة الحقيقية إلا حياة العقل والروح والتصوف (بعد الحياة الحيوانية ثم الحياة البشرية). واعتبرَ أن معرفة الإنسان لذاته تصل إلى الظاهرة، وإلى الـ (فيذاته) Noumème أيضاً.

لا يُدرك الـ أنا إلا بالجُهد الإرادي: أنا أريد، فإذن أنا موجود. الشعور بالجهد هو العنصر الأساسي عنده: إن جهد الأنا الفعال أو الأنا المعارك، ضد الجسم الذي يقاومه وضد السيطرة التي تفرضها الحياة الإنسانية على الحياة الحيوانية، هو الأخلاق عند هذا الفيلسوف. والدين يحلُّ كل مشكلة يمكن أن تطرحها الفلسفة. هنا يبدو تأثير الدين، وأفلوطين، وما هو باطني، تأثيراً جلياً في هذا المفكر...

بعد مين دي بيران ازدهرت النزعة الإنتقائية[٣] التي تجمع وتُوالِف بشكل منهجي كل ما يوافقها من موضوعات ونظرات في أي مذهب كان. من هؤلاء الفلاسفة الإنتقائيين نذكر: فكتور كوزِنْ (١٧٩٢-١٨٦٧)، تيودور جوفْروا (١٧٩٦-١٨٤٢)، أميلْ سيسي (١٨٦٣)، بولْ جانيه (١٨٩٩) إلخ. لم يبدعوا؛ وقد كانوا ذوي نشاط فلسفي، وحملوا راية التعليم والثقافة ونقلوها إلى أوائل القرن الحالي المليء بالتطورات في مجال العِلْمنفس.

---

(١) لا: الفصل الثامن.

(٢) م. دي بيران (١٧٦٦ ـ ١٨٢٤) كان رجلاً مريضاً، منطوياً على نفسه، خجولاً؛ عمل مدة طويلة في الإدارة والسياسة. كان له تأثير في تطور علم النفس. نادى بفلسفة مادية، طبيعية (مثل تراسي، كابانيس، إلخ..) في شبابه.

(٣) ترتكز الفلسفة الإنتقائية على علم النفس؛ وهذا يستند على الإستبطان الذي يقودنا إلى بلوغ الحياة الداخلية (بقي هذا المفهوم لعلم النفس سائداً حتى آخر القرن التاسع عشر). تقول هذه الفلسفة، حسب الجملة الحُكمْ للفيلسوف ليبنتس: «إن كل مذهب هو صحيح بما يثبته وخاطىء بما ينفيه». وإذن يجب الإنتفاع من كل مذهب والأخذ بكل فكرة، أنّى أتت، إذا كانت تخدم مذهباً نود إنشاءه.

٩ـ نظرة شمّالة، تلخيص سريع:

الرُّسَيْمة (Schéma) التي قدمنا ليست جامعة. فهدفها أن تلاحق بزُوغ علم النفس، وتطور بعض تعريفاته تحت أقلام فلاسفة أخذوه على أنه سند، مساعد، أو كقسم من الفلسفة[١] مخصص للنفس.

منذ القدم كان موضوع «النفس» موضوع اعتقادات وذا صبغة عملية؛ كان له منفعة يقدمها للإنسان في وقوفه تجاه القوى الخفية والطبيعية، تجاه الشعور بأن الموت يُبقي شيئاً محسوساً من الكائن الحي، ويُلغي الحركةَ والنشاط وما يلحق ذلك.

جاءت المذاهب بعد الخطرات والاعتقادات الخرافية والأساطير. النظري المنظَّر عقلياً أتى متأخراً، وبعد تطور في المجتمع القَبَلي... لذا ذكرنا شيئاً من تلك الاعتقادات الشعبية بعمل النفس، وبأنواع النفوس، بالروح أو بعودتها بل وبتخيل عالمها فيما بعد الموت. فمثلاً كان **الفراعنة** يحاكِمون الروح بعد فراقها للبدن: يعقدون لها مجلساً مؤلفاً من اثنين وأربعين قاضياً وكاتب الضبط (توت)[٢]. وأوردنا إلماعات إلى الاعتقاد الشعبي بالنفوس الشريرة، بالشياطين، بالغيلان، بالتقمص والنسخ...؛ ثم إلى الاعتقاد نفسه داخل الأديان: فمثلاً الروح، النفس الخالدة، غير واردة في العهد القديم[٣] أو، على الأصح، لدى الصدوقيين الذين كانوا يقفون ضد السيد المسيح عندما كان يبشر بالخلود للنفس[٤]. وبالنسبة إلى القرآن الكريم، وعلاوةً على ما أوردناه بسرعة، نذكُر تفسيراً

---

(١) نتذكّر أنّ الفلسفة كانت بوجه عام، تحدد: «معرفة الأسباب الأولى».

(٢) ذلك ما ورد في كتاب الأموات. إذا مات ملك أو زعيم أو ثري كانوا يذبحون عنده بضع فتيات ويدفنونهن معه، يَعُدْنَ معه للحياة. كما كانوا يحطمون أقدام البعض خشية هروبهم أو انهزامهم إذا رجعت لأجسامهم الكا (كاف، كي) إلخ. وآمنوا بوجود ألْـ با؛ وهذا روح الفرد متمثلة بشكل طائر له رأس الإنسان. ومثلوا ألْـ كا بذراعَينْ ترتفعان تضرعاً وطلباً للأحتياء.

(٣) جاءت الروح في العهد القديم بمعنى حياة، رمق. ففي سفر يشوع ٢ ـ ١١: «سمعنا فذابت قلوبنا ولم يبق في أحد روح». وبمعنى وحي، إلخ..

(٤) ترد الروح في العهد الجديد بمعنى: قوة تحرك الجسد (مبدأ الحياة)، ملاك الوحي، تأييد سماوي، إلخ... كما ترد بمعنى مرض أو ما شابه، ففي إنجيل مرقص ١٩ ـ ٦: «فأجاب واحد من الجمع وقال: يا معلم قد أتيتك بابن لي به روح أبكم». وفي لوقا ٩ ـ ٣٩ يرد المعنى هذا ذاته. وبمعنى أصل أو جذر ما يقارب ذلك، ففي لوقا ٩ ـ ٥٥، خاطب السيد المسيح تلميذيه يعقوب ويوحنا بقوله: «ألستما تعلمان من أي روح أنتما؟». وبمعنى خيال أو شبح أو ما حول ذلك، ففي لوقا ٢٤ ـ ٣٧ وردت الآية: «فأضطربوا وخافوا وظنوا أنهم يرون روحاً». كما هناك معان أخرى لها مثل: برهان، دليل، إلهام، أمراض جسمية أو خلقية، شياطين.... وهذا طبعاً إلى جانب المعنى الأساسي المتعلق بالرب: «المولود من الروح روح هو»...

تقريظياً ننادي به لآيةٍ تقول: «ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي. وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً». يقول تفسيرنا: ليسَ فهمُ كنْهِ الروح مستحيلاً، إنما ما زلتم في مستوى غير كاف لمعرفتها. فمتى غدا علْمكم كبيراً أصبحتم جديرين بمعرفتها. وإذن، اجتهدوا فسوف تتضح لكم أسرارها متى صرتم قادرين...[1]. في ذاك دعوة للاجتهاد، وإعمال النظر بحيث أننا نستطيع الوصول حتى إلى أخذ الروح -أو النفس- كشيء غير بعيد عن الجسدي.

يذكرون أن عربياً بسيطاً بكى لما مات جَمَله؛ وقال: ما بكائي لفقداني الجمل، بل لجهلي السر الذي كان يحمـلُ الجَمَلَ وما يحمله الجمل. القصد، من هذه الحادثة، التي لا تبدو بسيطة، هو أن الإنسان سعى لمعرفة مصدر ومآل وطبيعة اللامحسوس في الجسم منذ قديم الزمان. فكانت الأساطير، والمزاعم، والاعتقادات الشعبية التي تفسر الظواهر الروحية بالشكل الذي رأينا قبل مجيء المذاهب الفلسفية[2].

.. وجاء الفلاسفة. أتوا من اليونان في شكل بارز. انتفعوا كل الانتفاع من النظرات والاعتقادات الشعبية الشرقية، ومن التراث التخيلي للنفس، ومن إيمانات الهند ومصر وسوريا وبابل أي الأمم التي أقام اليونانيون علاقات معها... كما قَدَّم اليونانيون أيضاً الإطار، الخطوط العريضة القائدة، للنظريات الفلسفية من بعدهم. نسَّقوا، أقاموا النظام المحكم والمُمَذْهَب، أعطوا قيمةً أولى للعقل وللإنسان[3].

---

(١) مهما يكن فإن الروح في القرآن تعني: ١) رحمة، في: «لا تيأسوا من روح الله» ٢) وحي، في: «قل نزله روح القدس» و«أيدناه بروح القدس»؛ ٣) شريعة، في: «إنا أوحينا إليك روحاً»؛ قوة تحرك الجسد في: «يسألوك عن الروح قل الروح من أمر بي»؛ أمر، في «ونفخت فيه - الضمير عائد لآدم - من روحي». ومن روح الله لا تعني جزءاً منه بل انطلاقاً منه. أما مفهوم النفس، في القرآن أيضاً، فهو مختلف عن ذلك أحياناً عديدة.

(٢) وقال جاهلي آخر: أدفنوا معي راحلتي حتى أحشر عليها (الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٣، ص ٨٩ وص ٩٣). وكان ذاك معتقد جاهلي متأصل، وجد نظيره في أمم شتى.

(٣) لا يُغفل أن العرب ساهموا في بناء الحضارة اليونانية عينها؛ نتذكر هنا فرفوريوس الصوري، مدرسة الاسكندرية، الخ...

القسم الثاني
نصوص
النفس في فلسفة ابن سينا

١ ـ قوى النفس:

والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام:

أَحَدُها النباتية: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة مايتولد، ويربو، ويغتذي.

والثاني النفس الحيوانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات، ويتحرك بالإرادة.

والثالث النفس الإنسانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.

وللنفس النباتية قوى ثلاث:

القوة الغاذية، وهي القوة التي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه . . .

والقوة المنمية، وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه . . .

والقوة المولدة، وهي القوة التي تأخذ من الجسم، الذي هي فيه، جزءاً هو شبيه

له بالقوة، باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج، ما يصير شبيهاً به بالفعل.

والنفس الحيوانية، بالقسمة الأولى، قوتان: محركة ومدركة.

والمحركة على قسمين: إما محركة بأنها باعثة؛ وإما محركة بأنها فاعلة.

والمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية والشوقية... ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء، المتخيلة ضرورية أو نافعة، طلباً للذة. وشعبة تسمى قوة غضبية، وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء، المتخيل ضاراً أو مفسداً، طلباً للغلبة...

وأما القوة المدركة فتنقسم قسمين: فإن منها قوة تدرك من خارج، ومنها قوة تدرك من داخل.

والمدركة من خارج هي الحواس الخمس...

وأما القوى المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات... والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هو الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً، لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويؤديه إلى النفس، مثل إدراك الشاة لصورة الذئب، أعني شكله وهيئته ولونه، فإن نفس الشاة الباطنية تدركها، ويدركها أولاً حسها الظاهر. وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس، من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً، مثل إدراك الشاة معنى المضاد في الذئب، وهو المعنى الموجب لخوفها إياه، وهربها عنه، من غير أن يكون الحس يدرك ذلك البتة...

(...) فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية:

قوة فنطاسيا، أي الحس المشترك، وهي قوة مرتبة في أول التجويف المقدم من الدماغ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس، متأدية إليه منها.

ثم الخيال والمصورة وهي قوة مرتبة أيضاً في آخر التجويف المقدم من الدماغ، يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات. واعلم أن القوة، التي بها القبول، غير القوة التي بها الحفظ؛ فاعتبر ذلك في الماء، فإن له قوة قبول النقش، وليس له قوة حفظه.

ثم القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية، ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية. وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ، عند الدودة، من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض، بحسب الاختيار.

ثم القوة الوهمية، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه، وإن الولد معطوف عليه.

ثم القوة الحافظة الذاكرة، وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ، تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة، الموجودة في المحسوسات الجزئية. ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالاً إلى الحس. ونسبة تلك القوة إلى المعاني كنسبة هذه القوة إلى الصور المحسوسة...

(...) وأما النفس الناطقة الإنسانية فتنقسم قواها أيضاً إلى قوة عاملة. وقوة عالمة. وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الإسم.

- فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية، على مقتضى آراء تخصها إصلاحية... إن النفس الإنسانية... جوهر واحد، وله نسبة وقياس إلى جنبتين: جنبة هي تحته، وجنبة هي فوقه. وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة. فهذه القوة العاملة هي القوة التي لها بالقياس إلى الجنبة التي دونها، وهو البدن وسياسته.

- وأما القوة النظرية فهي القوة التي له، بالقياس إلى الجنبة التي فوقه، لينفعل ويستفيد منه، ويقبل عنه... وكأن للنفس منا وجهين: وجه إلى البدن، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن. ووجه إلى المبادىء العالية، ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثير منه هذا[1].

٢- قوى الإدراك الحسي:

لعلك تنزع الآن إلى أن نشرح لك من أمر القوى، الدراكة من باطن، أدنى شرح

(١) تراجع النجاة، ط ٢، ١٥٨ - ١٦٥.

وأن نقدم شرح أمر القوى المناسبة للحس أولاً، فاسمع:

أليس قد تبصر القطر النازل خطاً مستقيماً، والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً، كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل أو تذكر؟ وأنت تعلم أن البصر إنما ترتسم فيه صورة المقابل، والمقابل النازل أو المستدير كالنقطة، لا كالخط. فقد بقي إذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه أولاً، واتصل بها هيئة الإبصار الحاضر. فعندك قوة قبل البصر إليها يؤدي البصر، كالمشاهدة، وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها.

وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات، بعد الغيبوبة، مجتمعة فيها.

وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم، وأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم؛ فإن القاضي بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضي عليهما جميعاً.

فهذه قوى.

وأيضاً فإن الحيوانات، ناطقها وغير ناطقها، تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة، ولا متأدية من طريق الحواس، مثل إدراك الشاة معنى في الذئب، غير محسوس، إدراكاً جزئياً تحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده. فعندك قوة هذا شأنها.

وأيضاً فعندك، وعند كثير من الحيوانات العجم، قوة تحفظ هذه المعاني، بعد حكم الحاكم بها، غير الحافظة للصور.

ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة، واسم خاص ـ فالأولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا، وآلتها الروح المصبوب في مبادىء عصب الحس، لا سيما مقدم الدماغ.

ـ والثانية المسماة بالمصورة والخيال، وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم، لا سيما في جانبه الأخير.

ـ والثالثة الوهم، وآلتها الدماغ كله، ولكن الأخص بها هو التجويف الأوسط. وتخدمها فيه قوة رابعة لها أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس، والمعاني المدركة بالوهم، وتركب أيضاً الصور بالمعاني وتفصلها عنها. وتسمى عند

استعمال العقل مفكرة، وعند استعمال الوهم متخيلة؛ وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط، وكأنها قوة ما للوهم، وبتوسط الوهم للعقل.

- والباقية من القوى هي الذاكرة، وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الأخير، وهو آلته. وإنما هدى الناس إلى القضية بأن هذه في الآلات أن الفساد، إذا اختص بتجويف، أورث الآفة فيه[1].

٣ـ التعلم والحدس، العقل القدسي:

واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم، أو حصل من نفس المتعلم، متفاوت. فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور، لأن استعداده. . . أقوى.

فإن كان ذلك الإنسان مستعداً للاستكمال في ما بينه وبين نفسه، سمي هذا الاستعداد القوى حدساً. وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء، وإلى تخريج وتعليم؛ بل يكون شديد الاستعداد. لذلك كأن الاستعداد الثاني حاصل له، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه. وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً، وهو من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم. ولا يبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدس، لقوتها واستعلائها، فيضاناً على المتخيلة أيضاً، فتحاكيها المتخيلة أيضاً بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام، على النحو الذي سلفت الإشارة إليه.

ومما يحقق هذا أن من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة، التي يتوصل إلى اكتسابها، إنما تكتسب بحصول الحد الأوسط في القياس. وهذا الحد الأوسط قد يحصل ضربين من الحصول: فتارة يحصل بالحدس، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط، والذكاء قوة الحدس؛ وتارة يحصل بالتعليم. ومبادىء التعليم الحدس، فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس، ثم أدوها إلى المتعلمين. فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس، وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم. وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف:

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

أما في الكم، فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى. وأما في الكيف، فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس.

ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حد، بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً، وينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة، فيجب أن ينتهي أيضاً في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها، أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره، فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية، إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، إما دفعة وإما قريباً من دفعة، إرتساماً لا تقليدياً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى. فإن التقليديات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية.

وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة. والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية[1].

٤ـالجسم آلة النفس:

تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الهيولي، ثم عاد من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف حتى بلغ النفس الناطقة، والعقل المستفاد.

ولما كانت النفس الناطقة، التي هي موضوع ما للصور المعقولة، غير منطبعة في جسم تقوم به، بل إنما هي ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها، وحافظاً للعلاقة معها، بالموت، لا تضر جوهرها، بل تكون باقية بما هو مبدأ لوجودها من الجواهر الباقية (الإشارات، ص١٧٦).

٥ـالعينية في النفس:

١ـ هبطت إليك من المحل الأرفع — ورقاءُ ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف — وهي التي سفرت، ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك، وربما — كرهت فراقك، وهي ذات تفجع

(١) النجاة، ص ١٦٦ ١٦٨. فصل: في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم.

أنفت وما ألفت، فلما واصلت أنست مجاورة الخراب البلقع!

٥- وأظنها نسيت عهوداً بالحمى ومنازلاً بفراقها لم تقنع

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها عن ميم مركزها، بذات الأجرع

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت، بين المعالم والطلول الخضع،

تبكي إذا ذكرت عهوداً بالحمى بمدامع تهمي، ولما تقلع

وتظل ساجعة على الدمن التي درست بتكرار الرياح الأربع

١٠- إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها قفص عن الأوج الفسيح المربع

حتى إذا قرب المسير إلى الحمى ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع،

وغدت مفارقه لكل مخلف عنها، حليف الترب، غير مشيع

سجعت، وقد كشف الغطاء فأبصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجع

وغدت تُغرّد فوق ذروة شاهقٍ والعلم يرفع كل من لم يرفع!

١٥- فلأي شيء أهبطت من شامخ عال إلى قعر الحضيض الأوضع؟

إن كان أهبطها الإله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الأروع

فهبوطها - إن كان ضربة لازب لتكون سامعة بما لم تسمع،

وتعود عالمة بكل حقيقة في العالمين - فخرقها لم يرقع!

وهي التي قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلع

٢٠- فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى، فكأنه لم يلمع[1]

تمثيل النفس في رسائل ابن سينا

أنظر: الجدول التالي ←

---

(١) انظر: ديوان ابن سينا، تحقيق د. حسين محفوظ، طهران، ١٩٥٧. را.: د. فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه في النفس، بيروت، دار الأحد، ١٩٧٤... ومن رسائل ابن سينا الباحثة في النفس، من وجهة فلسفية، را.: سلامان وابسال، رسالة الطير، حي بن يقظان، ورسائل «صوفية» أخرى. را.: الجدول المرفق.

تمثيل النفس في رسائل ابن سينا

	القصيدة العينية	سلامان وأبسال	رسالة الطير	حي بن يقظان
النفس الإنسانية	الورقاء	سلامان	الطيور	أحد الرفاق
البدن والقوى الحيوانية	الخراب البلقع ـ الشرك	أبسال	شرك الطبيعة وحبائلها	الرفاق
ميل النفس إلى اللذات البدنية	الإئتلاف مع البدن	عشق سلامان لأبسال	الإحساس بالخصب والأصحاب	صحبة الرفاق
إنغماس النفس في اللذات البدنية	نسيان العهود في الحمى والائتناس بمجاورة البدن	هرب سلامان وأبسال إلى ما وراء بحر المغرب	الإستئناس بالشرك والاطمئنان إلى الأقفاص	الاستمرار في صحبة الرفاق
يتفطن الكمال والندم على الباطل	البكاء عند ذكر العهود	رجوع سلامان لأبيه	التطلع من خلال الشرك والتأسف والتلهف	الندم في حال استمرار صحبة الرفاق
التورط في الهلاك	سقوط النفس بين المعالم والطلول الخضع	إلقاء نفسيهما في البحر	الكرب والاستسلام للهلاك	إطاعة أمر الرفاق
موت البدن	المسير إلى الحمى	غرق أبسال	فتح باب القفص	الانتحاء ناحية بعيدة
بقاء النفس بعد موت البدن	مفارقة كل مخلف	خلاص سلامان ونجاته من الغرق	الطيران إلى الجبل	مرافقة الشيخ
لذة النفس وابتهاجها بالكمالات العقلية	التغريد فوق ذروة شاهق	شغف سلامان بالزهرة	الإصابة من ثمار الجنان والشرب من الأنهار	الشرب من ماء العين والتظهر به
وصول النفس إلى الكمال الحقيقي	العلم بكل حقيقة	جلوس سلامان على سرير الملك	الدهشة وتعلق الأفئدة بالملك بعد رفع الحجاب	الوصول إلى الفلك العاشر علة العلل

القسم الثالث

قراءات

إلمامة عن المعتقدات بالنفوس الشريرة في قرية

١ ـ قصص الجن (نفوس خفية أو أرواح بلا أجساد ملموسة محددة):

يعتقد جميع الساميين، كما هو معروف، بالجن[١]. ولهذه المعتقدات في قرية (ع) جذور قرآنية إذ الجن هو، بحسب القرآن، مخلوق من نار السموم[٢]، أو من مارج من نار[٣]، أو من نار[٤]... وحيث أنها معتقدات موجودة في الديانة المسيحية، واليهودية قبلاً، فهي ما تزال راسخة في القرية التي مسحنا خرافاتها ومعتقداتها وأساطيرها، وفي القرية المسيحية ـ الإسلامية (ج) التي أخذناها للمقارنة في هذا الاستقصاء أو المسح الميداني.

إن الجن، كمخلوق له أشكال مختلفة أو أنواع متعددة بل وأديان وألوان وأعراف وأعراق، متأصل في الوعي الشعبي؛ وله الدين كمثبت لوجوده وفعاليته بالذات[٥]. كان الحديثُ عنه حتى الخمسينات عاماً، مخيفاً، عميقاً في النفوس وعند كافة الطبقات،

---

(١) The Mythologie of all the World (Plimpton Press, Norwood Mass. 1931), P. 352

(٢) القرآن، سورة ١٥، آية ٢٧. معنى كلمة جن: مستتر، متخفي. وهذا ما يساعد ـ كما نعتقد ـ على التأويل.

(٣) القرآن، سورة ٥٥، آية ١٥.

(٤) القرآن، سورة ٧، آية ١١.

(٥) راجع: Encyclopédie de l'Islam (Pre éd), I- 1076—77

وبخاصة في أيام الظلام والفقر وقساوة الطقس الشتائي وكثرة الوحوش المفترسة في الغابة القريبة.

الجان، بحسب معتقدات القرويين اليوم، وتماماً كما كان يعتقد الساميون عموماً والعرب في الجاهلية ومنذ عصور سحيقة، مختلفة الأشكال. بل هي تتخذ الشكل الذي تودّه دون أن تكون ذات شكل معين أو مكثف[1]. تسكن الأماكن المهجورة، أو في الوادي السحيق، وفي الأماكن الموحشة (أول القرية في قطعة أرض منخفضة أو ذات أشجار ضخمة جداً)، وفي الأماكن البعيدة عن القرية، وفي بعض البيوت المعينة[2].

إن خوف الجان وليدُ الفقر، وليد الخوف والوحدة، والمجتمع المغلق، والإنقهار والعجز، والحياة القاسية عند القرويين. إنهم يقسمون على رؤيته (بعكس المعتقد الديني) بأم العين. كان القرويون في (ع) يعتقدون بأن أفراد الجان يأكلون معهم إذا لم يسمّوا باسم الله عند البدء بالأكل[3]. والجان قد يَدْعون الإنسان إلى حفلات رقص وغناء[4]، ويغسلون ثيابهم[5]، ويقيمون الأفراح[6]... وقد تعشق جنية أحدَ البشر[7].

من جهة أخرى، يعتقد القرويون بقدرة بعض الأشخاص على تسخير الجنيّ

---

(١) قابل هذه النظرة المعاصرة للجن مع النظرة القديمة المماثلة في: الدميري، حياة الحيوان الكبرى (مصر، ١٣٠٥) جزء ١، ص ١٨٥ ـ ١٨٨. القزويني، عجائب المخلوقات (جوتنجن، ١٨٤٩)، ص ـ ٣٦٨. را.: ديوان تأبط شراً، إلخ.

(٢) هي الأماكن نفسها التي يحددها الجاحظ، را.: البيان والتبيين (مصر، طبعة ٢، ١٩٣٢)، ص ٦٦؛ كتاب الحيوان (بيروت، ٩٦٨) جـ ٦ ص ٤٥٠. يراجع، أيضاً، الشبلي، آكام المرجان في أحكام الجان، إلخ.

(٣) أكثر من عشرة أشخاص (فوق الـ ٥٠ سنة) رووا للمحققين قصصاً في هذا المجال مع إعطاء أسماء. منهم مثلاً صاحب مطحنة استيقظ على ضجة فقال له الجان: كل معنا دون ذكر اسم الله، لكنه..؛ كما ذكر الخوري يوسف، أمامي وبحضور أحد الآباء اليسوعيين، قصصاً مماثلة وأكد أن الجن يهربون عند ذكر اسم الصليب.

(٤) أسماء من ذكر قصصاً، حول هذه الناحية، موجودة في الاستمارات المخصصة. وهي قصص كثيرة.

(٥) أقسم أكثر من واحد أنهم رأوا ذلك في الأيام المظلمة وعلى النهر عند المخاضة.

(٦) أغانيهم، كما ذكر، شبيهة بأغاني البشر.

(٧) قصص معروفة في الأدب العربي الكلاسيكي النهجي. راجع مثلاً: الجاحظ، كتاب الحيوان، جـ٦، ص ٤٥٩.

لخدمتهم[1]، أو ما أشبه وما شاكل[2]. بل صادف مراراً أن بعض جامعي الجان، وضاربي المندل، ممن وقعوا في سهو وغلط نالوا من تلك الكائنات ضرباً مبرحاً قبل تفريقها بعد جمعها. وقد روى كثيرون أن أحد مسخّري الجن مرض من كثرة ضرب الجان له ذات يوم نسي فيه التعزيمة التي تعيد الجن إلى مكانه الأصلي وتحرره من خدمة الإنسان.

. . . لن أذكر هنا المغبة السيئة في تربية الأطفال، وفي تكوين اللاوعي وفي نشوء الأحلام، لمثل هذه القصص عن الجان التي قد يخيف بها القرويون أبناءهم، أو يروونها أمامهم في الليالي ـ وفي الشتاء القاهر للريفي ـ ولا سيما تلك القصص التي تذكر تحوّل الجني إلى قطة مثلاً، أو إلى عنزةٍ يحملها أحدهم على ظهره مسافةً ما قبل أن تودعه، أو قبل أن يلاحظ ظلفها، أو قبل أن تبوّل عليه وتطلب منه إنزالها. . .

رؤ ية الجن، أي كل ما في هذه القضية، ظاهرة معروفة في علم النفس باسم الهلوسة Hallucination، وقائمة إلى جانب ما يولده الخوف من ضعف سلطة الطبقات العليا (التفكير، المحاكمة) على الطبقات السفلى (الغرائز، الميول، المكبوتات، إلخ) في الشخصية[3]. قد يولّد الجان في النفوس الكثير من أنواع الخُوافات (الفوبيا / خوف غير سويّ): فوبيا الأماكن المظلمة، فوبيا الأماكن الواسعة (Agoraphobie)، الخُواف من الكلاب أو القطط. وحتى الخُواف من الحيوانات (Zoophobie) الذي يفسره فرويد بالخوف من الأب قد لا يبعد تفسيرياً أحياناً ـ في مجتمعاتنا المسحوقة ـ عن الخوف الدفين والمكبوت في اللاوعي من الجان[4].

---

(١) ذلك ما يعتقده أيضاً القرويون المسيحيون في القرية (ج)، وفي رأس المتن، قرية أنيس فريحة. راجع، أ. فريحة، حضارة في . . . .، الفصل الرابع عشر.

(٢) يذكر الجاحظ في (الحيوان، جـ ٦، ص ٤٥٦)، أن عبد الله بن هلال الحميري وكدياس الهندي وصالح الموسوي كانوا ذوي سلطة على الشياطين والجان والأرواح. يراجع حول المعتقدات الشرقية في الجان والأرواح والغيلان والسعالى.

1 — Robertson Smith, The Religion of Semites, 1889.

2 — Ency. de L'Islam (2e ed), II, 560 - 63.

كما يراجع حول «كاهن» (الصديق أو جامع الجان اليوم):

1 — E. I. (1), II, 665 - 667,

2 - Doughty, Travels in Arabia Deserta, Cambridge, 188.

(٣) ليس المجال هنا تفسير هذه الأمور أو سرد أسباب نشوء هذه الاعتقادات. فالجان ـ في الوظائف الاعتبارية الملقاة عليه ـ نتيجة أوالية إسقاط الخوف على الخارج للتحرر من خوف أو شعور أو مكبوت.

(٤) كابوس الجن هو خوف من عودة الخوف الذي هو من الجن. قد يكون الجن قطاً أو عنزة أو كلباً ما عدا =

٢ ـ الشيطان والغول والمارد، أرواح شريرة:

كثيرة هي قصص الشيطان[١]، وقصص الغول[٢]، والمارد[٣]. وهناك أيضاً معتقدات بقوةِ روحِ بعض الصدّيقين الأحياء[٤] وبخاصةٍ بعض الأموات ذوي المزارات[٥]. لنتوقف قليلاً عند ظاهرة الشيطان (إبليس). إنه ذو وظيفة؛ بتأديتها ينخفض عند الزبون التوتر الإنفعالي، ويعود للمرء اتزانه. فالشيطان يُحمِّل مسؤوليةَ الغلط، والسهو، والنسيان، والشجار، والخوف، والأوزار، والإهمال... بلعنه يتقرَّب المرء إلى الله، أي يتعبد، ويُجري الندامة، ويغسل ذنبه، ويتنصل من المسؤولية، ويسقط على عامل وهمي، خارجي، وبعيد عن الأنا، مسؤوليات وعواطف وانفعالات فردية.

وهكذا يكون الشيطان عدواً وهمياً يقر الجميع بوجوده وسلطاته. بالتغلب عليه ـ لعناً ورجماً ـ نُكفِّر، نتطور، نتقدم، نتطهر، ونعيد الاستقرار إلى الذات المضطربة في علاقتها مع الحقل. ثم بتفريج العدوانية المكبوتة، بصب الغضب على رمز الشر والسلوكات السيئة والجانب السلبي في الأعمال، يتحرر الإنسان من توتره ويستعيد اعتباره لذاته. ولعنه، من جهة أخرى، لعنٌ مرتبطٌ بوجود الفرد في مجتمع يقهر الأفرادَ بسلطته الإقطاعية، وفي عالم

= أقدامه التي تبقى أقدام حمار. هذا ما حفظوه وورثوه من التراث القديم (الجاحظ، كتاب الحيوان، ج ٦، ص ٤٦٤).

(١) الأصل لهذه هو قبل إسلامي وإسلامي. والشيطان من المعتقدات السامية. التحليل اللغاوي (الفيلولوجي) للكلمة ذاتها يظهر ذلك.

(٢) يتعرض للمسافر عادة. القصص هذه موروثة، معروفة جيداً في الأدب العربي الكلاسيكي. ذكر منها الكثير، على سبيل المثال، الجاحظ. راجع الشبلي، آكام المرجان في أحكام الجان فهو خير مثال. يبدو أنه ما يزال يحيا لدينا كمعتقد متأصل.

(٣) كان الرجل يضرب المارد (شخص من دخان ينتصب حتى السماء) فيقول له الأخير: ثانية. فيجيب الضارب لم تعلمني أمي؛ فيموت المارد. لو كرر الرجل ضربته لقضي عليه المارد.: المعنى السيكولوجي غير خاف في هذه الأسطورة ذات الجذور الأنتروبولوجية المتاصلة. قا.: الجاحظ، البيان والتبين، ج ٦، ص ١٢. را: المسعودي، مروج الذهب.

(٤) أشاعت منذ أكثر من عشر سنوات زوجة أحد رجال الدين الأتقياء، قصصاً أظهرت الزوج الورع بمظهر الصديق أو الولي. وفي التحقيق ظهر أنه كان بحاجة مادية فقط، فلجأت الزوجة إلى ما لجأت إليه.

(٥) ظاهرة عامة في الريف العربي عامة ثم اللبناني، في جميع قراه على اختلاف المذاهب الدينية. الـ«نبي» القريب من (ع) يقتل الشخص الذي يقسم في مزاره كذباً.

تقسو فيه الطبيعة وتعز اللقمة الشريفة، وتزدهر الانفعالات والترهات والأوهام، والفهم السيء للدين، ولمعنى الشيطان الرمزي والذي يصبح إسقاطَ وتجسيد عـواطف نفسيةٍ ورغبات. . .

٣ـقدرات بعض النفوس:

. . . كما يعتقد القرويون في (ع) بـ «صيبة العين». قد يكون عند أحدهم قوة بحيث يحسد حيواناً أو إنساناً أو نباتاً فيلحق به الدمار[١]. يعتقدون أيضاً بـ «الشبة الزرقاء» (الخرزة الزرقاء والخرز بوجه عام تقاليد قبل إسلامية)، و«بالكتابة»[٢]، والربط، وعقد لسان الوحش أي منعه ـبتلاواتٍ خاصة ونفخٍ ثم ربطٍ لسكينٍ أو مقص ـمن أكل الحيوان الضائع[٣].

قد نجد تعليلاً لبعض تلك الأمور في ظاهرات تدرسها الميتاسيكولوجيا (ما وراء علم النفس)؛ وقد يسمى بعضها بالتخاطر(Télépathie) والتلبسيشي (Télépsychie). . . أو قد نجد جذور بعضها في ما أشبه من إبهار نفسي، وتخويف، وإسقاط، وإيحاء ذاتي[٤]. إن الهُوام، كما يشرحه التحليل النفسي، يفسر الكثير من تلك التصورات الجماعية والفردية، الواعية واللاواعية: نجد في القوة المعزوة للودع مثلاً خلفيةً ميتولوجية بل وربما جنسية على وجه الخصوص. . . في جميع الأحوال، لم تختفِ ـمن المجتمعات العربية الراهنة ـتلك الخرافات والأوهام والمعتقدات[٥].

---

(١) جمع المحققون أكثر من عشرين حادثة مزعومة حول هذه النقطة. توفي، منذ أعوام عدة، الرجل الذي كان يخيف الناس من هذه الوجهة على أنفسهم أو أرزاقهم. الإعتقاد عام وشائع في لبنان لدى جميع الطوائف. را.: أ. فريحة، حضارة في طريق الزوال، الفصل الرابع عشر. عرف العرب الأقدمون هذه الناحية، كان الرجال الجميلو الصورة يتحجبون اتقاء أذى العين (عرف هؤلاء باسم المقنعين). يرى أ. فريحة أن سبب حجاب المرأة قد يكون هنا (الكتاب المذكور، ص ٢٩٠). لا أوافقه على ذلك.

(٢) تماماً نفس ما يقول به سكان القرى الإسلامية الدرزية والمسيحية في لبنان (المصدر السابق، ص ٢٨٨ ـ ٣١٧).

(٣) هي طرائق أسطورية لمعالجة الواقع القاسي وللتغلب على العجز، وهي حلول خرافية لمشكلات إجتماعية.

(٤) سبب الحسد إسقاط نظرة سلبية على الغير وتحميله رغبة في أخذ ما يخص الغير.

٤ـجالبات الشؤم:

لن نسرد جميع الاعتقادات المتعلقة بالتشاؤم أو الشؤم التي مسحناها في (ع) وفي (ج). يكفي أن نعيد لكتاب أ. فريحة، مثلاً، الذي جمع هذه الأمور بحرص وأناة. وكلها، في معظمها وتفاصيلها، موجودة في (ع). من المفيد أن تجمع هذه، وأن تفسر. فالعلم بشيء قوة عليه، حسب حكم العلوم الطبيعية، وشفاء منه بحسب الطب النفسي الذي يسمى هنا: طبّنفس اجتماعي (Psychiatrie Sociale)[١].

. . . الكلب الذي يعوي بالمقلوب، أي إهلاله، (تحريمُ قتلِ الكلب أو الهرة معتقدٌ راسخ)، وصياح الدجاجة، وصوت الغراب، والفراشة حول السرَاج، والمرور تحت السلم. . .[٢]؛ كلها دلائل شؤم. أما دلائل التفاؤل فهي أيضاً، وفي معظمها، مع فارق بسيط أحياناً، ما نراه في القرى المسيحية في لبنان؛ وفي المجتمعات الشعبية العربية كافة. ولذلك لن نسردها في هذه العجالة مكتفين بالإعادة إلى الكتب المتخصصة في تقميش مثل تلك الظواهر الإناسية.

٥ ـ حلول شعائرية ولفظية عند العجز وطلباً للاحتماء؛ نفوس الموتى:

الإعتقاد بالنذور والزيارات[٣] عام في (ع). وعميق أيضاً الاعتقاد بقدرة اللفظة، أو بالحلول اللفظية، وبالقدرة الاعتبارية لبعض الطقوس والشعائر. إن حدوة الحصان، موجودة في اعتقادات المسيحيين والمسلمين معاً؛ ولا أظن أن تعليلها كائن في أنها «تشبه الهلال» أو «لأن الخير معقود بنواصي الخيل» كما يزعم البعض[٤]. فالسبب أعمق بكثير، وأبعد من ذلك بلا ريب من حيث الزمنية ومن حيث النشوء في الوعي الشعبي. قد يعلل مثلاً بنفس ما يعلل به علماء الأنتروبولوجيا الودع؛ وبهذا تكون الحَذْوَةُ رمزاً للخصوبة

---

(١) من المفيد هنا ـ للمقارنة وللفهم ـ مراجعة كتاب جون فريزر، الغصن الذهبي J. Frazer, Golden Bough بعضه نقل إلى العربية له تلخيص فرنسي نافع.

(٢) أنيس فريحة. ص ٣٢٤ ـ ٣٢٩

(٣) قارن: ما يذكره الدكتور أ. فريحة حول هذه النقطة. الخلاف هنا لا يذكر بين الاعتقادات المسيحية والاعتقادات الإسلامية. را.: حضارة في. . .، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٤) حللنا ذلك في كتابنا: التحليل النفسي للذات العربية، أنماطها السلوكية والأسطورية، ص ١٤٢ ـ ١٤٨.

وللحياة ومن ثم إبعاداً للموت،أو للشر وما أشبه كالأرواح الخبيثة. ثم إن ذلك الاعتقاد موجود عند أمم كثيرة وحضارات متباعدة[١].

٦ ـ ظاهرة النقل:

لاحظ مورّوْ برغر، بشكل خبيث لكنه صائب، أن الفلاح في مجتمعاتنا كان يضع الخرز والتعاويذ والفيتيشات على بقرته ـمصدر حياته ـ فلما استعمل الجرار، المصدر الجديد لحياته، نقل كل هذه من على البقرة إلى على الجرار[٢]. وفي رأينا، ان في وضع الريفي تلك الرادعات للحسد والواقيات للملكية إواليـة نفسية اجتماعية تحرره من المسؤوليـة ومن مكبوتات. إنه يلقي على غيره ما قد يقع عليه من أذى. أما ظاهرة النقل، نقل الخرزة في المثال المذكور، فقد استمرت لأن البنى الاجتماعية لم تتطور. وبذلك بقيت الخرزة تؤدي وظائفها الاعتبارية القديمة.

٧ـ الوضع الراهن للترهات وبعض الشكليات الدينية الشعبية:

الوشم[٣]، طاسة الرعبة أو الرعدة[٤]، اليوم الفارغ أو الملآن[٥]، القرينة (الكابوس)، ثم «سفاسف» كثيرة مما جمعه القزويني والشبلي أو مُقمش عند الجاحظ وابن أبي الحديد؛ وأخرى أوفر وأعجب من مخلفات السدي ووهب بن منبه وكعب الأحبار وابن سبأ وابن حائط وما أشبه من أوهام وقصص، قد أخذت اليوم تترك الأرض وتنزوي لدى الفئة القديمة من المجتمع وتعيش معها. لم تعد هذه القصص والأخبار ترضي العقول، فقد شك فيها حتى حملتها وحماتها... كان السدي ووهب وابن حائط أسياد الأخبار والمجالس القروية ـ والمجتمعات الشعبية ـ حتى الخمسينات بلا ريب.

٨ ـ من طرائق حلول المشكلات، الأدعية والأوراد كطرائق للتفريغ النفسي وتوفير الطمأنة.

تحتل الأدعية والأوراد مساحةً واسعة من الاهتمام والوقت، وتقوم بدور في إنتاج

---

(١) نفسيرنا هذا للحدوة ينطبق على الظواهر الاعتقادية الاخرى. فالإنسان هنا باحث عن الخصوبة.
(٢) M. Berger, The Arab World Today, N. Y., 1964
(٣) ظاهرة شائعة عند الشعوب البدائية، يفسرها علماء الأنتروبولوجيا بشكل علمي ينبغي إشاعته لدى القرويين لإعطائهم القدرة ـ ضمن وضع إجتماعي علمي ـ على تخطيها.
(٤) موجودة أيضاً في القرى الدرزية المسيحية مع فوارق طفيفة. را.: فريحة، م. ع، ص ١٩٦.
(٥) قا.: م. ع، ص ٣٣٠.

القوت واستجلاب التقدير الإجتماعي. يتنافس فيها المتدين، والمنتفع من التدين، والقَلِق، والمخفِق؛ ونراها عند البعض أفكاراً ثابتة، واستحواذات، وهُجاساً.

هي نافعة. ونحن هنا لا نهاجم ولا نتهجم. إلا أن وَصْفَها يُظهرها طريقةً من طرائق معالجة الواقع ومجابهة المشكلات؛ كما أنها من الأواليات الدفاعية التي تقوم على الإيمان بالقدرة الفوقطبيعية للكلمة. إنها تخفف التوتر، وتساعد على خفض القلق. لكنها، ونحن هنا نَصِف فقط، تشدد على ضعف الإنسان ومَسْكَنته واستكانته وانظلامه وعجزه وانقهاره. ثم هي تتلى بشكل موازٍ أي باستكانةٍ وانحزان. وتُلحِف في طلب الفوز بالدَارَيْن وحلول المشكلات الواقعية عن طريق الاحتماء السحري. وإن أخذنا الموضوع من زاوية أخرى رأينا أن المفهوم الصحي للألوهية يستلزم من إنساننا التحدي بعقلانية، والمعالجة الموضوعية وبمناهج العلوم التي تمكن من السيطرة وصدّ العجز وردّ الإحباط. وَبَعْدُ، بَعْدُ أيضاً، فالأدعية التي نسمعها نصوص أدبية رافلة رائعة؛ قد تُسْعِد وتُبَـلْسِم دون أن تنسينا أنها تقوم على علائق اجتماعية غير متوازنة. فمثلاً، يخفف الإنسان همومه بلعن الشيطان، حيث تُسْقَط رغبات ومخاوف لاواعية مكبوتة. لكن العدو الحياتي، أو الأعداء الماثلين في الواقع، هو الممثّل للشيطان أو صديق الشيطان أو يقوم وراء ذلك الرجيم.

باختصار، نلحظ في الدعاء ظاهرة نفسية مرتبطة بالظواهر الإجتماعية؛ وتخضع للتجليل. وهكذا نفهم الدعاء من حيث كونه متعلقاً بمشكلات الواقع وشبكة القيم. لا تكون العلاقة صحية إن قامت على إوالية محو الإنسان، أو تبخيسه، أو تطفيفه. ويجب أن لا تنبني، داخل الأدعية، العلائـق المازوخيةُ وأن لا نلقى عمليات غسل الذنوب الهوامية وعقاب الذات للذات.

٩ ـ القصص الديني الشعبي

. . . لن نتعرض لبعض القصص التي لاقيناها في (ع) والتي يُظن أنها دينية. يكفي القول أن فعاليتها أصبحت أخف حدة وعمقاً داخل النمط الاجتماعي النامي. الوقت يسير، ومعه التحرر والشبع، لصالح العقل وسلطانه. التطور والعصرانية أمواج دافقة تغسل الأدمغة وتذهب بالأدران. كلما شبع فرد قل إيمانه بهذه الأوهاميات

والوهميات؛ والعكس صدق وصواب. إذا صح جُلّ أو كلّ المفهوم القائل بأن البنى الفوقية انعكاس لبناء تحتي (Unterbau) إقتصادي، فإنه يبقى صحيحاً أيضاً القول بـإن الأيديولوجيات ليست حقائق ولا أوهاماً محضة ولكنها تفسر بنوع من الوضعيـة الاجتماعية. وهكذا فإننا نفسر الإنتقال من نمط فكري يؤمن بالسدي ووهب بن منبه إلى آخر متحرر منهما، بالإنتقال من نمط إجتماعي قديم إلى آخر مختلف عنه.

هنا، علم اجتماع المعرفة هو الذي يقدم لنا التفسير. وبذلك فإننا نختتم القول بأن لكل شكل من الأنماط الاجتماعية شكلًا فكرياً أو معرفياً يرافقه ويلائمه. والمعتقدات الشعبية والخرافات والمزعمات سادت، وما يزال بعضها سائداً، في مجتمعنا التقليدي المقفل، المقهور، المتخلف. لكنها آخذة في التغير بتغير البنى وشتى الظواهر الإجتماعية المتعاضدة والضاغطة على السلوك والذهنية عند الفرد. لم يتخلص الإنسان بعد، إلى حدّ ما، من الديناميات النفسية والعلائق الإجتماعية التي تلقّاها من حقله التاريخي. بل إن الإنسان يقاوم، بطرائق واعية وبإواليات دفاعية لاواعية، ذلك التخلص ومن ثمت التغيرّ. وذاك إن لم نقل إنه يعزز بقاء تلك البنى والأوضاع المجتمعة وشبائك المعتقدات القائمة فيها. فتلك المعتقدات تبقى ما دامت مستمرة في تقديم التوازن النفسي للفرد، وتوكيد الذات، وتوفير أعتبار الذات للذات وبالتالي الشعور بالأمن، وبالأستقرار الوجودي والمعرفي. تبقى المعتقدات المتعلقة بقدرة القوى الشريرة والتمائم والعين، وبسلطة اللفظة في تغيير القدر وتنظيم المصير، ما دامت باقية مشاعر العجز والفشل والإنقهار أمام الطبيعة والمجتمع والسلطة.

* * *

كان هذا التحقيق، الذي تَمَنْهَجَ بطرائـق الملاحظة والتقميش والسؤال، نواة أطروحة دكتوراه وافق عليها الأستاذ الفرنسي شتوتزل (Stoetzel). وقام ذلك العمل على فكرة أساسية هي منهجية أخذنا للإنسان في ريفنا: تتغلب الانفعالات في سلوكه بسبب وضعه في بنية تاريخية اجتماعية تعزز فيه حتى اليوم الانجراحات النفسية إزاء الطبيعة والعلائق المجتمعية. ولذا ما يزال الأنا يقيم استقراره داخل حقل غير عقلاني التنظيم ولا يوفر الحاجات؛ من هنا تأتي المعتقدات التي ذكرنا بعضها فتحقق الصحة النفسية وتغطي مشاعر الانجراح بشكل لفظي، اعتقادي، وهمي، خرافي، تضغيثي.

لا تكفي المعرفة للعلاج؛ لكنها خطوة أساسية. ومعرفتنا بتلك السيرورات في التكيف تقود إلى الصحة النفسية الاجتماعية حيث التكيف الخلاق المتناقح باستمرار في

بنية اجتماعية متكافلة لا قاهرة. وإن بدا اهتمامنا هنا بالبُعد العِنديّ، بالجانب النفستماعي العيادي، للإنسان الدهمائي فإن ذلك لا يعني جواز التوقف عند التكوين الذهني وأواليات الدفاع اللاواعية للتكيف النفسي. يبقى للأبعاد القادمة من الحقل، للعوامل الموضوعية، قيمة كبرى ليست أقل أو أكثر من النواحي النفسية أو الفردية والمنطلقة من الذات. إذْ يؤخذ الجانبان معاً، ويشكلان بنية؛ هما سوياً وَحْدَة جميعية. لا نختزل الفرد إلى معتقدات، وذات منفصلة؛ ولا نجعله «متاعاً» داخل عوامل موضوعية أو ضمن حقل يكون الأسبق والأول.



الفصل الثاني

استقلال علم النفس

القسم الأول:

١ ـ السيكولوجيا، العلمنفس
٢ ـ تطور الكلمة التدريجي
٣ ـ علم النفس في اللغة العربية
٤ ـ ضرورة علم النفس ومنافعه لدارسي الحضارة العربية.
٥ ـ مسار علم النفس: إتجاهاه المتعاكسان

القسم الثاني:

قراءات: طلائع علم النفس وتشعبه و. . . وحدته



القسم الأول

إستقلال علم النفس

تبدو كلمة «علم نفس» وكأنها لا تحتاج لتعريف بسبب شيوع استعمالها في اللغة العامة. إن معنى هذه الكلمة قد لاقى تطوراً من اتساع وتعميق بحيث أنها، ككل تصور ذهني (Concept)، لا تُفهم إلا ـ حسب ما قال أ. كونت ـ بمعرفة تاريخها.

تحيط بكلمة علم نفس مهابة، بل وظلال. فكل ما هو إنساني يؤوب إلى علم النفس الذي هو فرع يحتل منزلة واهتماماً في هذه الحقبة (عصر التجاذب والقلق)، ويلاقي اتساعاً وتعمقاً وتعدداً. ولقد أخذ يتفرع حتى كادت تضيع وحدته، وأخذ يتعدد ويمتد حتى صار يشمل ميادين عديدة. وأضحى نظريات وفرضيات متداخلة، وصار له «قوانين»، وأنماط، ومناهج محددة، ومفاهيم، وآلات، إلخ. ، خاصة به.

١ـالسيكولوجيا=علم النفس (العِلْمنفس):

التسمية العربية، علم نفس، تؤدي المعنى الأصلي للكلمة اليونانية المؤلفة من: بسوخي وتدل على النفس (ومعناها الهواء الذي نتنفسه) ذلك المبدأ اللطيف الذي يشبه الهواء ويعطي النَّفَس (بفتح الفاء) للجسم[1]؛ ومن لوغوس ـأي دراسة، مقال، علم،

(١) هنا تقترب الكلمة اليونانية بسوخي (بسيخي) من المعنى الذي تؤديه الكلمة العربية روح. فالروح والرَوْح ـ بسكون الواو ـ تطلق في «الساميات» على شيء يحرك ولا يُرى، فكأنها ترادف كلمة ريح. وكلمة روح أحياناً كثيرة جداً تستعمل بمعنى نفْس ونفَس ـ بفتح الفاء ـ ومبدأ الحياة. ذلك ما يقترب من معنى الكلمة اللاتينية أنيما التي تحمل معنى الحياة، وهو ما يقترب أيضاً من أتمان في الهندية التي هي والبرهمان شيء واحد هو جوهر الوجود، ولكن الأتمان هو بالنسبة للإنسان والبرهمان بالنسبة للعالم.

رسالة. أخذت اللغات الأجنبية هذه الكلمة المركبة فصارت بسيكولوجي Psychologie لدى الفرنسيين والألمان وآخرين؛ وسيكولوجي ـ Psychology ـ لدى الإنكليز. وهذه الأخيرة دخلت اللغة العربية بدرجة صار استعمالها يوازي استعمال الكلمة العربية ذاتها. باختصار، كلمة سيكولوجيا من المفردات العالمية فلا حرج من استعمالها؛ ونحن أحياناً عديدة سنَميلُ لاستعارتها في الفصول اللاحقة.

٢ـ تطور الكلمة التدرُّجي:

سيكولوجيا استعملت من قبل غوكلينيوس Goclenius، وكان أستاذاً في ماربورغ، كعنوان لأحد مؤلفاته في ١٥٩٠. استعملها أيضاً بعده تلميذه كاسمان (في١٥٩٤). وكذلك أيضاً مالنكتون Malenchton.

لكن الأدق والأقرب إلى الإستعمال النهائي والواضح كان استعمال كرستيان فولف Wolf، إذ هو مؤلف «سيكولوجيا أمبيريكا (١٧٣٢) وسيكولوجيا راسيوناليس (١٧٣٤). مع ذلك، بقيت هذه الكلمة شبه نادرة في القرن الثامن عشر.

لكنها، بعد تبني كانط لها، أخذت تنتشر بيسر وبشكل فائق. ولم تلبث طويلاً حتى أصبحت سائدة جداً بفضل مين دي بيران، والمدرسة الانتقائية بشكل خاص. ثم أخذ المفكرون والفلاسفة يستعيرون الكلمة، ويطورون شيئاً فشيئاً محتواها، حتى دخلت التاريخ العلمي.

وجاء أوغست كونت فرفض الفلسفة وعلم النفس وأنكرهما؛ إذ لم يقبل بإمكانية وجود علم للعقل يكون مستقلاً عن البيولوجيا وعن علم المجتمع، أو أن يكون علماً قائماً بذاته وله مبادىء خاصة به.

كان تاريخ علم النفس، في القرن التاسع عشر، متأثراً بـ:

١ـجهد علم النفس ومسعاه في أن يستقل عن الفلسفة.

٢ـجهده ومسعاه في أن يكوِّن لنفسه ميداناً، ومنهجاً ومبادىء.

ثم أخذ يشب عن الطوق تدريجاً، فتكاثرت المجلات الباحثة في علم النفس (ابتداء من١٨٤٣، في ألمانيا وفرنسا وأميركا...)؛ كما ازدادت، زيادة ملحوظة، المؤلفات والدراسات في ذاك المضمار.

حتى جاء فونت الذي أنشأ في ليبتسغ (١٨٧٩) أول مختبر لعلم النفس لم يلبث أن صار له زملاء وأخوة في أرجاء شتى من العالم؛ وكان الملهم لها. كما كان مؤسسه أستاذ مديري تلك المختبرات.

ولقد تكرس هذا التيار الإنفصالي في عناوين مؤلفات كبيرة، مثل: «معجم الفلسفة وعلم النفس»لـ بَلْدْوِنْ(١٩٠١)،«دروس أولية في علم النفس والفلسفة»لـ آبيل ري. وقد قال ري Rey عام١٩٠٣، في مقدمة كتابه هذا: «لقد صارت سائر العقول المستقيمة متفقة اليوم على الإقرار بأن علم النفس هو علم على ذات الدرجة التي للفيزياء والفيزيولوجيا»[1].

٣- علم النفس في اللغة العربية:

«علم نفس» كلمة مركبة من مفردتين متناقضتين (علم ونفس). لعل التسمية تصبح، عندنا، أصح إذا أُخذت الكلمة لا حسب كل قسم منها على حدة (أي دراسة النفس) بل وكأنها مؤلفة من قسم واحد (كأن نقول: عِلمنفس).

ذلك أن القول بأن موضوع هذا العلم الإنساني هو دراسة علم النفس لهو-كما سبق- شيء يؤدي بنا إلى مشاكل ما ورائية مثل: ما هي النفس؟ هل هي متميزة عن البدن؟ هل هي مادية؟ خالدة؟ ما هو مصيرها؟ إلخ...

الدراسات في علم النفس باللغة العربية حديثة العهد نسبياً[2]؛ إلا أنها آخذة بالترسخ. وهناك أبحاث ذات قيمة عالمية في هذه اللغة التي، رغم كل شيء، ما تزال بحاجة إلى تطويع لحضن وتمثل أحدث المعطيات في الميدان المذكور. إن قاموساً أجنبياً - عربياً لعلم النفس يكون بمنزلة نهائية وقاطعة لم يوجد بعد[3]؛ لكن العديد من المفردات

---

(١) Dumas, Traité de psychologie, t. 1 (Paris, 1943), P. 4.

(٢) يقول ب. ل. هاريمان في كتابه «موسوعة علم النفس» (نيويورك، ١٩٤٦) إن، من بين .... ,... ٢ مقال أو كتاب أحصيت منذ ١٨٩٥، حصة أميركا تبلغ الـ ٣٥بالمئة من هذا النتاج العالمي، تأتي بعدها ألمانيا ٣٣ بالمئة، ثم فرنسا ١٦ بالمئة، إنكلترا ٣ بالمئة؛ أما الباقي ١٤ بالمئة فيتقاسمه ما تبقى من المعمورة. لم تبق ألمانيا منافسة ذات خطر على الولايات المتحدة لمدة طويلة. كان هناك حوالي مئة مجلة سيكولوجية سنة ١٩٣١. هناك إحصاءات أخرى تقول أن ٤١ بالمئة من الأبحاث السيكولوجية مكتوبة بالإنكليزية، ٢٩ بالمئة بالألمانية، ١٣ بالمئة بالفرنسية و١٧ بالمئة بسائر اللغات الأخرى (راجع، مثلاً، يوسف مراد، مبادىء علم النفس العام، ص ٩ - ١٠).

(٣) إلى جانب المعاجم التي قد تكون، عادة، ملحقة بالكتب المترجمة، هناك معاجم مستقلة؛ منها: =

التقنية قد أخذت شكلها النهائي وأضحت ذات دلالات عِلمية ثابتة، كما نحتت مفردات عديدة أخرى مناسبة، ونقلت مصطلحات، وهضمت مع تحويرات مفردات غيرها. الأهم هو أن الدراسات النفسانية بهذه اللغة ليست فقيرة ولا هزيلة، ولعلها تَسير يوماً بعد يوم في اتجاه الأصالة من حيث العطاء، والاستقرار من حيث المصطلحات.

٤ـ ضرورة علم النفس ومنافعه لدراسة الحضارة العربية:

عميمة هي الخدمات التي يقدمها علم النفس لدارسي الحضارة العربية التي ما تزال تنتظر المزيد من الأضواء على بناءاتها وتشكلاتها وإنجازاتها: التراث، الفنون، التاريخ، الأدب، الفلسفة، التمثلات الاجتماعية، الفقه، التوجهات العربية وخطوطها وأطرها، إلخ... إن التسلح بالثقافة النفسانية، كالانتفاع من مناهجها، يجعل فهم الأدب العربي أعمق وأكمل: إننا نتناول غزليات أبي نواس أو ابن أبي ربيعة، مثلاً، تناولاً أجد وأجدى على ضوء التحليل النفسي[1]. كذلك هي الحال بالنسبة لاعتذاريات النابغة، لفخر المتنبي، للوجدانيات؛ وهذا لا سيما إذا لجأنا لنظرية التوتر النفساني، لنظرية الحقل، لنظريات علم نفس الأعماق، لأواليات التحليل النفسي نظير التعويض والتغطية والإسقاط والنكوص، لنظريات الطب النفسي، إلخ.

كما أنها وافرة أيضاً الأضواء التي يسلطها علم النفس في سبيل اكتناه جوانب من الفلسفة العربية. يصدق ذلك على التفكير السياسي والاجتماعي للفارابي مثلاً، على أعمال المترجمين، على نظرية الغزالي في الشك، على محاكمة ابن سينا أو مناقشة سيرة حياته... ذلك أن المذهب الفلسفي هو، أحياناً ليست قليلة، تغطية أو تمظهر لنفسية الفيلسوف وأنيته الصميمية.

حتى في الفقه، حيث قد يظن أن تأثير علم النفس طفيف، لا غنى قط عن التقصي

=. قاموس علم النفس (تأليف منير وهيبة الخازن، بيروت، ١٩٥٧)، وآخر وضعه د. فاخر عاقل (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧١). لعل من أوائل وخير من وضع اللبنات الأولى لهذا العمل هو د. يوسف مراد في كتابه «مبادىء...» وفي أعماله الأخرى التي وضعها بنفسه أو التي أشرف على إعدادها وترجمتها. وهناك قاموس علم النفس (إنكليزي - عربي) وضعه د. حامد عبد السلام زهران (القاهرة، ١٩٧٢)؛ وظهر مؤخراً أكثر من معجم ضخم في هذا المجال وفي ميدان التربية والفلسفة.

(١) من اليسير مثلا أن تفسر بأوالية التغطية أو التعويض، أو بالكبت أحياناً، موقف الشاعر الذي ينصب على الغزل. أوالية الإسقاط أوسع مدى من حيث تفسيرها لمواقف إجتماعية عديدة.

وراء النزعات الفردية والنفسيات المتباينة، والظواهر المجتمعية النفسية التي عملت كأسباب فعالة في تكوين المذاهب الفقهية والكلامية. أما فيما عنى النقد الأدبي، للشعر القديم وللحديث منه، فخير علم النفس جمّ إذْ هو ذو قيمة جزيلة لكن غير كافية ولا نافية.

٥ـ مسار علم النفس، إتجاهاه المتعاكسان:

يدلى تعريف علم النفس على مسار هذا العلم الذي يدرس الأحداث النفسية والسلوك. وإذ أن هذه الأحداث ليست منفصلة وخالصة، وحيث أنها تمتزج وترتبط بالبدن وبالمجتمع، فلذلك تنوعت تعريفات علم النفس واتجاهاته:

ـ كان من أعاد علم النفس إلى الفيزيولوجيا جاعلاً الأحداث النفسية تغيرات أو انعكاسات أو نسخة مكررة لأحداث عضوية. هؤلاء هم أنصار نظرية الموازاة (التوازي) النفسية الفيزيولوجية، ونظرية الظاهرة المضافة Epiphénoménisme أي التي تهمل دور الوعي وتقلل من شأنه.

ـ كما كان هناك من جعل الأشكال العليا للنفسية (التفكير، المنطق، إلخ...) ذات طبيعة اجتماعية. تلك هي مدرسة علم الإجتماع الفرنسية[1].

هذا من جهة؛ ومن جهة ثانية هناك اليوم اتجاهان اثنان أيضاً في أخذ علم النفس: ففي مجتمعنا الحديث المتصف بالعلمي، وبالتقني، نجد أن العواطف الإنسانية تتذبذب بين الالتزام والانطواء. في هذه الذهنية الثنائية المنحى، وحسب هذا الاتجاه الموضوعي وذاك الذاتي، نجد أن علم النفس يكتسب النجاحات في هذين الحقلين والتحديدين:

ـ نجح في أبحاث ذات ثوب علمي وذات لغة تقنية، ووصل إلى نتائج جيدة في حقله الأول (نرى ذلك في ميادينه التطبيقية).

كما أنه في الجهة الثانية، في موقف الانطواء، حيث النزعة إلى المذاهب الذاتية، قد حقق تقدماً ملحوظاً أيضاً في السيكولوجيا الظاهراتية، وفي سيكولوجيا الأعماق (التحليل النفسي، علم النفس الفردي، والسيكولوجيا التحليلية لـ يونْغْ).

---

(١) على هذا فمنزلة علم النفس تقع بين علم الأحياء (الأحداث النفسية مرتبطة بعلم الوظائف والبيولوجيا) وعلم المجتمع (الإنسان هو ميول، فيه غيرية، علاقات إجتماعية، هو ابن أسرة وبيئات، إلخ...).

والمهم، أن علماء النفس، والفلاسفة أيضاً بل وغيرهم، في معرض بحثهم عن الغرض الحقيقي والمناسب لعلم النفس اختلفوا ـ وهذا شيء طبيعي جداً ـ حول التعريف لهذا العلم. من هنا كانت اتجاهات عديدة اختلفت حول الموضوع والمنهج والميدان اللازم تخصيصها لعلم يرجع تاريخه إلى حوالي المائة عام الأخيرة.

قلنا إن العلوم أخذت تنفصل شيئاً فشيئاً عن الفلسفة (الحكمة لدى اليونان تجمع بين النظري والعملي: حكماء اليونان كانوا علماء، كانوا فلاسفة وأخلاقيين). وقد كان علم الإقتصاد أول العلوم الإنسانية التي استقلت[1]، وليس في ذلك غرابة. وتحول علم النفس ـ تدرجاً ـ من غيبيات وما ورائيات إلى الانصباب على الإنسان، على معرفته لنفسه بنفسه، على معرفة حالات الوعي، على الحياة الداخلية، على الوعي، على الشخصية أي على الإنسان كله وفي جملته.

ما هو الوعي، ما هي المعرفة بالوعي وكيفيتها وطرائقها؟ ذلك هو المنطلق لتعريفات علم النفس؛ وهي تعريفات تختلف باختلاف النظرة للوعي ومفهومه. وما المدارس التي سنراها سوى محاولات لبلوغ هذا التعريف ولفهم الوعي واكتناه الشخصية الإنسانية.

---

(١) وكانت قد تحررت الرياضيات مع أوكليدس، حوالي ٣٠٠ق. م.؛ والميكانيكا (علم الحيل) مع أرخميدس في القرن الثالث ق. م.؛ أما الفيزياء فقد استقلت على يد غاليلي (١٦٤٢)؛ والكيمياء بفضل لافوازييه (١٧٩٤). وكان على لامارك (١٨٢٩) وكلود برنار، أن يقيما البيولوجيا كعلم مستقل.

القسم الثاني

قراءات

طلائع علم النفس وتفرقه و. . . طريقه الأصوب

فيما يلي الفصل الأول ـ وهو محاضرة بعنوان ما وراء خلافاتنا الجارية ـ من كتاب وُدْوُرْثْ «مدارس علم النفس المعاصرة» الذي نقله عن الإنكليزية، كمال دسوقي في القاهرة، ١٩٤٨[١]. وهذا الكتاب رغم قِدَمه النسبي ـ كتب في أوائل الأربعينات وما قبلها بقليل ـ فإنه ما يزال يحظى بتقدير وافر جداً، وبإعادة طبعه بكثرة ملحوظة.

يبحث هذا الفصل في طلائع علم النفس، ثم يلقي نظرة آفاقية على سيكولوجيا القرن التاسع عشر، ثم أخرى على السيكولوجيات الجديدة في القرن العشرين. وهو، أخيراً، رأي في أن علم النفس رغم تعدد مدارسه يبقى واحداً، وأن الخير في وحدته تلك، وأن الواقع والمستقبل يلحظان كثرة علماء النفس السائرين على الطريق الوسط، غير المتعصبين لمدرسة أو لغيرها. لذلك فالمقال هذا يجوز أن يكون خاتمة، كما هو بالطبع فاتحة؛ إنه ـ في جميع الأحوال ـ نظرة صائبة، جمة المنافع. يقول وُدْوُرْثْ:

أريد في هذه الفصول أن أنظر إلى القرن العشرين كله بالقدر الذي هو به معاصر لما نهدف له من أغراض.

فقد كانت هذه السنوات نشيطة إلى حد كبير في الدوائر السيكولوجية. وتزايد عدد العلماء النفسيين عشرة أضعاف، كما بلغ عدد البحوث هذه النسبة، ونشأت صلات أوثق بالعلوم الأخرى ـ البيولوجية والإجتماعية ـ ثم بالنواحي العملية التي يمكن أن يطبق فيها علم النفس: كالتربية، والطب، والقانون، والمعاملات التجارية والصناعية. وليس

(١) راجعنا الترجمة، وأدخلنا تعديلات هنا وهناك.

غرضي أن أعرض النمو التدريجي للمعرفة السيكولوجية، ولا أن أُظهر لكَ علماء النفس يعملون في معاملهم وحجرات درسهم بالفعل، كما أنني لن أضع بين يديك النتائج القوية التي وصلوا إليها، ولا المسائل التي حُلَّت بما يرضى عنها الكافة. وإنما غرضي أن أقدم لك مسائل ذات قيمة جوهرية لم تحل، أي مسائل لا يزال يقوم حولها نقاش عنيف، وأعرض لك شكوكاً فيما إذا كان علم النفس يسير على هَدْي من الأمر، ومحاولات من جانب هذا القائد أو ذاك لتوجيه الكل بعض وجهة جديدة.

إن الثلاثين سنة الماضية قد أوجدت حركات جديدة في علم النفس إلى درجة ملحوظة، كان من نتيجتها أنا نرى الآن تلك الظاهرة العجيبة: ظاهرة اختلاف المدارس الواحدة عن الأخرى اختلافاً جوهرياً في فكرتها عن علم النفس: ماذا يجب أن يعمل، وكيف ينبغي أن يقوم بذاك العمل. هذه المدارس تذكرنا بمدارس الفلسفة، ويندر أن تقارن في هذا العصر الحاضر بالعلوم الطبيعية الأخرى. ربما كان وجودها في علم النفس المعاصر مؤذناً بشباب هذا العلم، وبكثرة عدد الامكانيات التي لم نقف عليها والتي ينبغي أن نفحصها، كما هو مؤذن بانفصالنا به حديثاً عن منزل الأبوة المشترك؛ «وأعني به» الفلسفة. أما أهمية كل منها فيصعب القول بها حتى يتاح لها وقت للنمو أطول، وحتى يتم لها ذلك. لا شك أنها ممتعة لمن شاء أن يقف على أفكار خصبة. إنها مدارس متعاصرة في حداثة ظهورها جميعاً وإن لم تبدُ على إحداها حتى الآن علائم موت مبكر.

وقبل أن نوجه انتباهنا إلى واحدة بعد أخرى من تلك المدارس الجديدة، لا بأس في أن نعرض بإيجاز لعلم النفس السابق على عهدنا هذا المعاصر. لقد بدأت كل مدرسة وكأنما هي ثورة على هذا النظام القائم. فلن يمكن فهمها دون إلمام بأساسها التاريخي. يجب أن نعرف شيئاً عن النظام القائم في سنة ١٩٠٠ الذي ثارت عليه المدارس الحاضرة، ولكي نفهم الوضع القائم، علينا أن نذكر أنه هو نفسه كان جديداً وثورياً في وقت من الأوقات. فكل مدرسة ـ مهما تبدُ جديدة أول الأمر ـ قابلة لأن تصبح «نظاماً قائماً» إن هي لاقت نجاحاً، ولأن تقوم ضدها يوماً ما ثورات جديدة. والحقّ أننا نشهد من قبل ثورات على بعض المدارس المحدثة كالسلوكية ومدرسة التحليل النفسي بحجة أنها تقليدية، فكذلك بالمثل، النظام القائم في سنة ١٩٠٠ قد سلم من ثورة عاجلة. ومن قبل، في مستهل الحركة العلمية الحديثة في القرن السابع عشر، نجد رجالاً مثل ديكارت وهوبز ينددون بعلم

---

(١) قا. : ديكارت، وهوبز، والمذهب الترابطي والحسانية، في الفصل السابق.

النفس التقليدي لعهدهم. وهكذا يقدمون لنا مبادىء ما نسميه علم النفس الحديث تمييزاً له عن القديم والمتوسط.

ولا أستطيع بالدقة أن أذكر خصائص ما قبل علم النفس الحديث في كلمات عدة. فالذين يعنون بدراسته يؤكدون لنا أن الكثير منه له بحق طابع مُحْدَث. وقد وقفنا حديثاً ـ المرة بعد المرة ـ على أنظار موفقة في علم النفس منذ عهد أفلاطون وأرسطو حتى الآن. ولكن علم النفس ما قبل الحديث ـ كما بدا لعلماء النفس المتقدمين الذين يمكن تسميتهم محدثين ـ قد عانى من كثرة التعقيد وكثرة الملكات التي لا ترد إلى أصل واحد، ومن قلة الصلة كذلك بعالم الطبيعة. فالإحساس، والتخيل، والذاكرة، والفكر، والرغبة، والحركة الجسمية، كانت تبدو ألواناً من النشاط كثيرة مختلفة، كل منها يختلف في أساسه عن عمليات الطبيعة الفيزيقية، التي بدت هي الأخرى في أشكال متمايزة كثيرة.

١ ـ طلائع جريئة لعلم النفس الحديث:

ومع أننا لا نزال نعد علم النفس حدثاً من العلوم، فليس لنا أن نفترض أن جيلنا هو أول من حاول الأخذ بعلم العقل في مصاف علم الطبيعة. فما أن تزعم الفلك والطبيعيات أول الحركة العلمية الحديثة، حتى لحق بالموكب علماء النفس في ذلك الحين. ففي مستهل القرن السابع عشر أحدث جليليو وغيره من الفيزيقيين ثورة في الطبيعيات بإظهار أن كثيراً من عملياتها ـ وربما كلها ـ يمكن أن تفسر بمعنيي الحركة والقصور الذاتي. ثم أن هارفي عندما كشف دورة الدم، قد بدأ يشرح العمليات الفيزيولوجية بمصطلحات فيزيقية.

وبدون تباطؤ حاول **ديكارت** أن يطبق الطبيعيات على إدراك الحيوان وسلوك الإنسان. أما السلوك فقد أقامه على ما نسميه الآن بالفعل المنعكس، وأما الفعل المنعكس فقد فهمه على أنه تحرك سائل معين في الأعصاب: من أعضاء الحس إلى المخ، ومنه مرة أخرى إلى العضلات. وعلى هذا فالقوة الطبيعية أو الحركة التي نبهت عضو الحس قد حركت في داخل الجسم عملية فيزيقية تنتهي بحركة عضلية. أما الروح فقد جعل لها ديكارت مكاناً المخ، وجعل لها أن تتدخل في حالات خاصة بين الحركات الداخلة في الأعصاب والخارجة منها. غير أنه ليس للحيوان روح ـ فيما حسب ـ وكل سلوكه إنما يقوم بحركة فيزيقية بحتة. ومن هنا كانت روح الإنسان، عنده، بما لها من ملكة تفكير، غير فيزيقية.

وتقدم هوبز أكثر. لقد كانت العمليات العقلية عنده ـ كالعمليات الجسمية سواء بسواء ـ مردهما إلى الحركة. فالحركة الخارجية تقع على أعضاء الحس فتتصل بالأعصاب والمخ والقلب. والحركة الداخلية ـ عندما تبدأ ـ تستمر بحكم القصور الذاتي (Inertia) على هيئة ذكريات وأفكار. فرد العمليات العقلية إلى أساس عام من الحركة، وبهذا جعلها في صف واحد مع العمليات الفيزيقية. لا شك أن ثورة هوبز على سيكولوجيا الملكات كانت حاسمة، ولكنها كانت تخطيطية في تفاصيلها. وقد بقي على السيكولوجيا الإنكليزية في القرن التالي أن تنهض بهذه المهمة في تنمية هذا التخطيط كما فعلت في علم النفس الترابطي.

حاول **الإرتباطيون**، وهم علماء النفس التقدميون في القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، أن يردوا كل العمليات إلى عملية الإرتباط وحدها. فتخلوا عن فكرة هوبز غير الكافية عن ثبوت الذكريات بالقصور الذاتي، وحاولوا أن يفسروها بربط العملية أو «الفكرة» مع الأخرى. فإذا ارتبطت عمليتان في خبرة شخص، وكانت إحداهما قد أثارها بعدُ سببٌ خارجي، فإنها بدورها لا بد أن تثير الأخرى بحكم هذا الربط أو التداعي. وقد وجد الإرتباطيون من السهل أن يبيّنوا كيف أن تتابع الأفكار في حلم اليقظة يمكن أن يُستدعى بارتباطات مكوّنة من قبل بين الأفكار التي تظهر تباعاً. وأبعد من هذا، فهم يبيّنون أن رؤية الشيء إذا ارتبطت في الخبرة الشخصية بإحساسه، يمكن أن تؤخذ دليلاً على وجود الشيء. كما بينوا كيف أنه بدلالات كهذه يمكن معرفة حجم الأشياء وبعدها. وذهبوا إلى أن كثيراً من المخاوف والكراهات إنما تتأصل في الطفولة من ترابط أشياء أو أشخاص غير ضارة بأشياء أخرى تثير بطبعها الخوف أو الكره. وبمثل هذه الطرق ردوا: الإستدلال، والإبداع، والعقيدة، والفعل، إلى عملية الإرتباط عينها، ودرسوا قوانين الترابط آملين أن يردوها إلى قانون واحد. وقالوا أن الإرتباطات تختلف في قوتها تبعاً لتواتر وحِدَّة ووضوح التجارب الشخصية التي تكونت وتَجَدَّدت.

وقد زاد تأثير الإرتباطيين حتى سيطر على النظام القائم في سيكولوجيا القرن التاسع عشر المبكر، رغم أنهم اختلفوا كثيراً في وجهة نظرهم فيما يتعلق بطبيعة الإرتباط الفيزيقية، وأنهم اختلفوا كثيراً أيضاً في تطبيقات نظريتهم على الأخلاقيات والاقتصاديات والعلوم الاجتماعية عامة، وبالرغم من الاعتراضات الكثيرة التي أثارها على نظريتهم في كلها أو في أجزاء منها المعاصرون لهم.

٢ ـ سيكولوجيا القرن التاسع عشر الجديدة:

ولكن ما أن ظهر أثر الطبيعيات في عهد جليليو مباشرة في علم النفس، حتى أشعر بوجودهما علمان نشآ حديثاً في مستهل القرن التاسع عشر. فالنتائج العجيبة التي تأدت إليها الكيمياء قد أدت إلى فكرة كيمياء العقل Mental chemistry التي تحلل مركبات العقل إلى عناصرها. وقد استعان بعض الإرتباطيين بهذه الفكرة فبينوا لماذا تبدو كثير من الإحساسات كاللون البني والإحساس بالخشن والأملس، وبالرطب والجاف، وبنغمة الكمان، وبما نسميه طعم البرتقالة ـ الذي هو الى حد كبير شم ـ بينوا لماذا تبدو هذه الإحساسات بسيطة وموحدة بينما ترجع بالتحقيق إلى مؤثرات مركبة. كما أن مركب الماء يبدو بسيطاً وواحداً في عناصره الكيميائية: الأوكسجين والأيدروجين. وأمتدت لفظة الإرتباط حتى شملت كل أنواع المركبات، مع أنه يجب الإعتراف بأنها في توسعها ذاك قد فقدت من قيمتها التفسيريةكثيراً. ومهما يكن من أمر، فإنه في ذلك الحين قويت فكرة علم نفس تحليلي يسترشد بالكيمياء، ويستخرج العناصر والمركبات في ميدان الذهن.

وكان تأثير الوظافَة (الفيزيولوجيا) أبعد من أثر الكيمياء، لأن علم النفس يمت إلى الفيزيولوجيا بصلة أكبر ـ إن في مشكلاته أو فيما يمكن أن يكون له من مناهج. ففي مطلع القرن التاسع عشر، عندما بدأت الفيزيولوجيا تصطنع التجربة بجدّ، جرّت وراءها نحو التقدم هذا العلم الشقيق. وعن معمل الفيزيولوجيا نشأ معمل علم النفس، وإن كان فونت لم يؤسس في ليبتسغ أول معمل حقيقي لعلم النفس حتى سنة ١٨٧٩. وسرعان ما كثرت المعامل، وصارت السيكولوجيا الجديدة ـ كما كانت سنة ١٩٠٠ ـ سيكولوجيا تجريبية. وإنما كانت ثورتها على علم النفس السابق عليها من حيث منهجه ومستواه العلمي أكثر منها على نظريته. فبينما قنع عالم النفس السابق بأن يستعين على البرهنة بالذاكرة وخبرته الشخصية العامة مع ما فيها من عدم الثقة، إذ بعلم النفس الجديد يصر على أن تقوم حقائقه على ملاحظات مسجلة ومحددة. وقد أضيف إلى تجاريب الحواس والحركة العضلية تجاريب أخرى عن الذاكرة والتعلم أكثر دقة، وقوي الأمل في أن يغزو هذا المنهج الجديد يوماً ما كل مسائل علم النفس.

ونحن لم نعرض بعد المدى الكامل لسيكولوجيا سنة ١٩٠٠. وربما كان تخطيطنا للقرن التاسع عشر ناقصاً جداً إذا نحن أغفلنا ذكر تأثير علمين آخرين نهضا سريعاً في ذلك الحين: فالبيولوجيا العامة وخصوصاً نظرية التطور قد أثارا منذ سنة ١٨٦٠ مجموعة كاملة من المشاكل كانت غريبة على علم النفس القديم بل وعلى الفيزيولوجيا والكيمياء

والطبيعيات أيضاً. أما التطور فقد أثار مشكلتي الإرتقاء والتنوع. فبدأ يظهر في الكتابات النفسية حتى نهاية القرن التاسع عشر - وبتأثير دارون وجالتون إلى حد كبير - : الإرتقاء العقلي في الفرد وفي الجنس وتأثره بالوراثة والبيئة، وعلم نفس الطفل، وعلم النفس الحيواني، والفروق بين الأفراد وبين الأجناس، وأمثال هذه الموضوعات مما قرب علم النفس من علم الحيوان وعلم الإنسان البدائي (الأنثروبولوجيا). وقد وضع أول الأمر في هذه الدراسة تصميم اختبارات لقياس الأفراد، ثم ضمت إلى نوع التجارب التي تجري في المعلم على أنها من جملة مناهج الباحث النفسي.

والأثر الذي يستدعي الملاحظة أخيراً إنما جاء عن علم الطب العقلي. وتاريخ الطب العقلي في القرن التاسع عشر يتطلب دراسة أوسع. ويكفي أن نقول أن علاج المجنون Insane والمرضى بحالات عُصابية (العُصابيون Neurotic) وضعاف العقول Feeble-minded قد تقدم أثناء هذا القرن من حالة لا علمية بحت إلى أخرى تبشر إلى حد كبير. فقد بدأ الطب العقلي بتصنيف نماذج السلوك الشاذ، وتقدم منها إلى دراسة تاريخ حياة الشواذ من الناس. وفي طول هذا القرن انقسم أطباء العقل إلى معسكرين: النفسيين Psychists والجسميين Somatists. هؤلاء يبحثون عن الأسباب في دائرة العقل، وأولئك يضعون نحواً من إصابةٍ أو اضطراب في المخ وراء كل شذوذ في السلوك. وقد ظهر اضطراب المخ فعلاً في بعض الحالات الشاذة، ولم يمكن إثباته في بعضها الآخر. وفيما لم يمكن إثباته منها بالمناهج التي بين أيديهم، إفترض الجسميون وجوده في صورة خفية. وبالجملة كان الجسميون هم الفريق الغالب بين جماعة الطب العقلي، وكان لهم أعظم الأثر في علم النفس آنذاك.

تلك هي المؤثرات الخارجية التي أشعرت بنفسها سيكولوجيا القرن التاسع عشر، والتي كانت مثيرة مشاكل جديدة ومؤدية إلى تقدم مناهج في البحث جديدة تميل إلى أن تفصل علم النفس عن قديم صلته بالفلسفة، وتجعله في مصاف العلوم الطبيعية. على أن هذا الأنفصال لم يحدث مرة واحدة. فيجب أن نذكر أن علم النفس قد كتب فيه الفلاسفة منذ أكثر من ألفي سنة، وأن الفلاسفة هم الذين كانوا يعلمونه طوال القرن التاسع عشر. وإني أول ما اتصلت بعلم النفس حوالي سنة ١٨٩٠ كان ما يزال مرتبطاً بالفلسفة، وكان يعلمه فيلسوف على أنه قسم كامل من دراسات الفلسفة. بل أن أكبر علماء النفس اليوم أمثال فونت ووليم جيمس كانوا أيضاً فلاسفة. إن جيمس بعد أن كتب كتابه الكبير «مبادىء علم النفس» قد حول معظم همه إلى الفلسفة فصار أحسن ما يعرف به اليوم أنه

شارح الذرائعية (البراجماتزم) القوي الظافر، وأنت واجد حتى في سيكولوجيته كثيراً من المناقشات التي تعتبر اليوم خاصة بالفلسفة أكثر منها بعلم النفس.

ويمكن أن نقول إن الفلاسفة كان لهم اليد العليا في ذلك الحين. وأنهم عالجوا علم النفس على أنه قسم تابع لموضوعهم. ولكن علماء النفس التجريبيين - أو الجُدُد - لم يكونوا ليقبلوا هذا الوضع بسهولة؛ فكانوا يقوون صيحات علم النفس بـالاستقلال. وابتداء من سنة ١٨٩٠ نجحوا في الحصول على امتيازات وأقسام لعلم النفس أنشأتها الجامعات. وكانوا ينشئون الصحف والجمعيات النفسية، ولعلهم لم يكونوا في حاجة إلى الحط من شأن الفلسفة في شيء، بل أن يعلنوا ببساطة أن علم النفس - وإن كان لا يزال علماً حادثاً - قد نما إلى درجة تسمح له بمبارحة حظيرة الأسرة على غرار العلوم الأكبر منه سناً. وإنما لزمه الانفصال لكي ينهض بمصطلحاته الخاصة، وليوثق علاقاته الخاصة، وليصوغ مدركاته، ويتهجم على مشكلاته التي تظهر من دراسه الإنسان، وتؤذن بالتأدي إلى فهم أحسن لوسائل الإنسان العجيبة؛ وربما بدا ذلك للفيلسوف تافهاً ولا معنى له.

كنا نتكلم حتى الآن عن مهمة علماء النفس في أواخر القرن التاسع عشر أكثر من كلامنا على نظرياتهم وصيغهم. فهم عندما حاولوا أن يقدموا تعريفاً صورياً لموضوعهم، وأن يحددوا ميدانه، كان خليقاً بهم أن يصلوا إلى القول بأن السيكولوجيا هي علم الشعور (الوعي).

ويبدأ جيمس فيقرر أن علم النفس هو علم الحياة العقلية سواء في ظواهرها وفي شروطها. فالظواهر هي كالأشياء التي نسميها إحساسات، ورغبات، ومعارف، وتفكيرات، وإرادات وما شابهها. وفي سنة ١٨٩٢ قال فونت إن علم النفس إنما يكشف عما نسميه تجربـة داخلية - أعني إحساسنا وشعورنا، تفكيرنا وإرادتنا - في مقابل أشياء التجربة الخارجية. وقد كان ينظر إلى الشعور أحياناً على أنه عالم داخلي متميز عن عالم الطبيعة في الخارج. وأحياناً أخرى قالوا - إستناداً إلى الحقيقة البينة في أن حقائق أي علم إنما يقف عليها الملاحظون «أنفسهم»، وهي في المقام الأول خبراتهم الواعية - قالوا *إن* علم النفس يعرض لنفس هذا النوع من الحقائق شأن كل علم آخر، ولكن لينتفع بهذه الحقائق على طريقته الخاصة في دراسة الشعور ذاته، لا في دراسة الموضوعات التي يشعر بها الملاحظ. ولكن من أية ناحية نظرنا إلى المسألة، فإن علم النفس قد حد بتعريفه على أنه دراسة الشعور. وأنه دراسة الفرد كمجرب، ووفقاً لهذا التعريف كان المنهج الأول للملاحظة النفسية إنما هو الإستبطان، أي ما يدلي به الفرد متعلقاً بخبرته الواعية

(الشعورية). والعمل التجريبي كما قال فونت لم يكن يقصد به في شيء أن يذهب بالإستيطان، بل لعله كان إلى تقديم أكبر التسهيلات إلى الاستبطان الكامل الدقيق أقرب. وفي المعمل تنزل علم النفس شيئاً ما ليتحدد بهذا التعريف الصوري. فالشخص موضوع التجربة لم يكن يعامل دائمًا على أنه المجرب، بل غالباً على أنه القائم بها. والمسألة بعد هي في إظهار: بأية سرعة يستجيب، وبأية دقة أمكنه أن يدرك، وإلى أي حد من الكمال أمكنه أن يسترجع المادة التي أودعها ذاكرته، لأنه لم يطلب إليه الإدلاء بتجربته وقت التنفيذ، بل أن يقوم بدوره فحسب، أما كيف أحسن القيام به فذلك ما لاحظه صاحب التجربة. وأيضاً في دراسة الأحاسيس والانفعالات، جرت العادة بأن يحصر الشخص في آلات التسجيل التي سوف تضع تخطيطاً لتنفسه أو نبضه. فمن الناحية النظرية، هذه الطرائق الموضوعية كانت تبرر في معمل علم النفس بأنها تلقي ضوءا ـ عن طريق غير مباشر ـ على الإحساسات والخبرات الأخرى الواعية، ولكن ـ كما دلت البحوث ـ ظهر أن لذة هذه التجارب إنما توجد في مجرد القيام بها فإن الشخص موضوع التجربة إذا أدلى ببعض استبطاناته العرضية فعلاً، فإن هذه كانت تلقي ضوءًا على ما قام به أكثر منها على أي شيء آخر حوله. فكانت السيكولوجيا تحد عملها وكيف تقوم به في عملية اكتشاف ميدانها، أكثر مما تجده في الكتابات النظرية والتعريف الصوري.

ولدينا إذن صورة لعلماء النفس فيما بين ١٨٩٠ و١٩٠٠ ـ طائفة حية جريئة، قليل عديدها ـ ولكنها سرعان ما تعفي نفسها من الجيل الناشىء مستبشرة بأسلوبها الناهض الجديد في التجاريب والاختبارات، واجدة ميادين جديدة تكتشفها سنة بعد سنة، مبتدئة بدراسة الطفل، والحيوان، والشخص الشاذ، كالبالغ الراشد سواء بسواء، متصلة من نواحي مختلفة بالذين يعملون في العلوم الأخرى، وأكثر استعداداً لأن تتحلل من الفلسفة وتشرع في بناء خاص بها. فمن الناحية النظرية ساهم علماء النفس سنة ١٩٠٠ في تعريف علم النفس بأنه علم الشعور، أما من الناحية العملية فقد كانوا يدرسون الفعل Performance كما يدرسون الخبرة الشخصية Experience. ونظرياً هم كانوا أصحاب سيكولوجيا تحليلية على غرار الكيمياء، ذات إحساسات أولية وصور ومشاعر، وذات أفكار مركبة وانفعالات تتكون من هذه العناصر بصلات مختلفة، أما عملياً فهم لم يراعوا غالباً تلك الخطة. وأيضاً من الناحية النظرية كانوا في الأكثر إرتباطيين، لكن في غير إيمان كبير. فقد ولى من قبل ظُهر الإرتباطية. ونظرياً كذلك تحمسوا لعلم نفس فيزيولوجي؛ فأما عملياً فقد انحنوا بشدة أمام المخ ثم استأنفوا سيرهم، إذ كانت العمليات المخية بعد أغمض من أن تعطي فكرة أوسع عن العمليات العقلية.

٣ ـ السيكولوجيات الجديدة في القرن العشرين:

على نحو من ذلك كان الوضع القائم لسنة ١٩٠٠ الذي ثارت عليه المدارس المعاصرة. وقد نعجب ماذا كان فيه داعياً لهذه الثورات العنيفة. إنه لم يكن حسن الإنشاء ولا حسن النظام بحيث يتعب أو يعترض الناشئين الجدد من علماء النفس في ذلك العهد. لقد كان ناقصاً في كثير من النواحي ـ بحق ـ ولم يكن ينهض تماماً بما يتطلبه المنهج العلمي، وفوق هذا كانت نظريته وتطبيقه أبعد من أن يُدركا. ولكننا كعلماء نفسيين يجب أن نعرف أن المسألة لم تكن مناعة هذا النظام القديم، وإنما كانت: هل فيه شيء عرضة للنقد؟ فإن كل شاب مقبل على الميدان ويريد أن يجعل له إسمًا كان يبحث فيما حوله عن مغمز يحمل عليه، فإنه لو أخذ سمته في هدوء وقبل الأشياء على ما هي عليه فلن يلتفت إليه أحد؛ لذا فهو يتلمس المثالب، وهو أكثر حباً لها كلما كانت أكبر. وبرع ناشئة علماء النفس المحدثين في هذا الدور من القرن «الماضي» في تصيد الهنات. فتمزقت بينهم إرباً سيكولوجيا القرن التاسع عشر القديمة المسكينة تمزقاً لطيفاً. ونشأت مدارس تعارضت مع بعضها البعض تماماً كما تعارضت مع علم النفس القديم. ونجم عن ذلك فترة نشيطة جداً ذات نظام لم يقرر بعد.

وأنتم جميعاً على صلة ببعض المدارس التي ظهرت: فالسلوكية مثلاً يعرفها كل شخص على أنها حركة رئيسية في علم النفس. ولو أنني سألت كل واحد منكم أن يذكر بالضبط ما معنى السلوكية، وعلى أي نحو كانت ثورتها على النظام القائم لسنة ١٩٠٠، فربما حصلت على إجابات مختلفة، والواقع أنها مهمة مغرية أكثر منها سهلة أن نكشف عن الطبيعة الحقة للسلوكية. ولعلكم جميعاً تقولون في حق أن السلوكيين يحملون بقوة على علم النفس كعلم لدراسة الشعور، وعلى الاستبطان كمنهج يستخدم في دراسة الإنسان.

ولكن كان هناك علماء نفس آخرون، وخصوصاً أصحاب الطب العقلي، مختلفين تماماً عن السلوكيين في أساس تفكيرهم وطريقتهم، قد أقروهم إلى هذا الحد في أنهم لم ينظروا قط إلى دراسة الشعور على أنها تكون غرض علم النفس الأول والأخير، فإن الذين كانوا يعرضون للعقلية الشاذة وللأفراد المنحرفين كانوا يميلون حتى قبل سنة ١٩٠٠ ـ وكان ميلهم منذ ذلك الحين أكبر بكثير ـ إلى الإصرار على أن أكبر ميدان لعلم النفس إنما هو اللاشعور. وهنا نلمح أصل هذه المدرسة الأخرى الجديدة التي يعرفها كل إنسان، وأعني بها مدرسة التحليل النفسي. وربما كان كل امرىء متأثراً شيئاً بالتحليل النفسي، فيقول

أنه يخص نفسه بمركبات اللاشعور وسيكولوجيا الجنس. وفيما وراء ذلك ربما لا تلتقي أفكارنا المختلفة جميعاً.

وبينما أصبحت أسماء «السلوكية» و «التحليل النفسي» خطاً عاماً «مشتركاً»، وبينما تعلن كلتا المدرستين أنها هي «السيكولوجيا الجديدة» للعصر الحديث، إذا بمدارس أخرى أقل حظاً من الشهرة ننظر إليها من ناحية الأخوة في علم النفس على أنها شبيهة الأهمية. وإحداها هي مدرسة القصد (Purposivist school) التي ليست منافية تماماً للتحليل النفسي، وإن هي نشأت عن محاولة خلق سيكولوجيا إجتماعية ذات بال أولى منها عن محاولة علاج الأفراد المنحرفين. وأنت ترى من إسم هذه المدرسة أنها تؤكد الأهمية الرئيسية للقصد والمحاولة والبحث عن الهدف. وقد ثارت على الانتحاء بالعقل ناحية واحدة في القرن التاسع عشر.

وأثارت ـ وما تزال تحتفظ بحيويتها ـ مسألة ما إذا كان الاستبطان أو غيره من مناهج السلوكيين وأفكارهم البسيطة يؤدي يوماً إلى تفهم السلوك الإنساني.

وقد رفضت المدارس الثلاث التي ذكرنا فكرة علم النفس على أنه جوهرياً، علم دراسة الشعور، مع خلاف فيما بينها في طريقة رفض هذه الفكرة: أما التحليل فقد مجد اللاشعور (اللاوعي)؛ وأما مدرسة القصد فقالت بأن الوعي (الشعور) جزء فحسب من ميدان علم النفس؛ وحاول السلوكيون أن يبعدوا (الشعور) برمته عن علم النفس. ولا ينبغي أن نفترض أن علماء النفس القائلين بالشعور قد نالوا كل ما هنالك من عقوبة، لقد لاقوا كثيراً من النزاع معهم، وكرد فعل راحوا يعيدون تنظيم منهجهم الاستبطاني ويوضحون إدراكهم لما كانوا بسبيله من الأمر.

وكان من نتيجة ذلك أن ظهرت فيما بين الاستبطانيين مدرسة جديدة ـ جديدة في جزء منها على الأقل ـ تأخذ إسم الوجودية. وإلى جانب تشبثها بالاستبطان الخالص الدقيق، تصر هذه المدرسة على أنه لا علم النفس القديم ولا المدارس الجديدة فيه بكاف من الناحية الوجودية أو الحقيقية لأن يتأدى بعلم النفس إلى هدف علم أسمى كالطبيعيات والكيمياء. إنما يعني التحليل النفسي وأصحاب القصد والسلوكية بجعل علم النفس عملياً بهذه الطريقة أو الأخرى. إنهم يريدون أن يجعلوه أكثر إنسانية. ولا شك في أنه يجب أن نفترض أن علم النفس ينبغي أن يكون إنسانياً. ولكن، هل ذاك هو خط التقدم العلمي؟ كيف وصلت الطبيعيات والكيمياء إلى مستواها ذاك الرفيع من النهوض، وكيف

اكتسبت فنون الهندسة العملية القائمة على هذه العلوم سيطرتها هذه العجيبـة على قوى الطبيعة؟ ليس ذلك بالتصاقها إلى الحاجات الإنسانية، ولكن بتتبع الظواهر التي بدت أول الأمر ولا فائدة للإنسان فيها. فإذا فتحت كتاباً ما في الفيزيقا فلست تتوقع أن تجد فصلاً عن عجلة اليد، وآخر عن مضخات الماء، ولا حتى عن الراديو؛ مع أن هذه الأشياء الإنسانية النافعة يمكن الاستشهاد بها على مبادىء أساسية. فلو أمكن أن يغفل علم النفس مضخاته وعجلاته ويصرف همه كله إلى مواد حقيقته الأولى به، إذن لاستطاع على التو أن يفر مما هو واضح، ويكتشف مبادىء جوهرية تشبه في إدهاشها وثوريتها الكهرباء أو أشعة إكس؛ ذلك هو الأمل الذي تصبو إليه الوجودية.

لقد ذكرت أربعاً من المدارس المعاصرة ستعرض لنا في دراسة أوسع. والواحدة الباقية قد أصبحت حديثاً موضع النظر العام بعض الشيء، وإن كان اسمها ربما اختلط أكثر من أن يتضح، وتلك هي مدرسة الجشطلت في علم النفس (School of Gestalt Psychology) وهي ذات أصل ألماني، وتسمى أحياناً بمذهب الصيغة (Configurationism) إذا احتجنا إلى تسمية إنكليزية أحسن. وأخشى ألا أستطيع أن أعطيكم فكرة أولى واضحة عن هذه المدرسة، وإن كانت مدرسة ذات أهمية لا تنكر وربما كان بيدها مفتاح المستقبل. وأستطيع أن أقول عنها الآن أن ثورتها كانت موجهة إلى مثالية الكيمياء العقلية في القرن التاسع عشر. ويظهر لنا علماء النفس الجشطلتيون على أن مثل هذه المثالية لا تعدو أن تكون سراباً (Will- o- the- wisp)، فهم يعتقدون أن تحليل خبراتنا أو أفعالنا لن يذهب بنا قط بعيداً. إنما يجب أن نأخذ الفعل أو الخبرة ككل، وندرسه في موضعه بدلاً من أن نحاول تحليله. أما الاستبطانيون فكالسلوكيين ما يزالون - في نظر الجشطلتيين - يهيمون على وجوههم في ارتباطية القرون الماضية العتيقة.

ومع كل هذه الحركات المتشعبة المستمرة، كان من المنتظر ألا يُظهر علم النفس المعاصر أي توافق كان. ولكن ما هو عجيب حقاً أن علماء النفس اليوم ما زالوا يحظون بالاجتماع ومناقشة مسائل علم النفس، وما يزالون يعامل أحدهم الآخر باحترام. فالعلم لم يتجزأ، وإنما أصبح - إن صح وجوده - أكثر توحُّداً. وسوف نود أن نوجه الانتباه إلى هذه الوحدة من خلال هذه الكثرة المختلفة من المدارس. فالاحترام المتبادل فيما بين علماء النفس يعكس هذا النشاط الواضح الذي يظهره أعضاء المدارس كلها في التقدم المطرد لهذا العلم. فبعض هذه المدارس يعني بجعل علم النفس علمياً، وبعضها الآخر يجعله

إنسانياً ووافياً أكثر مما هو. ولعلنا نحب أن نراه علمياً ووافياً معاً. فعلماء النفس مجمعون على الأمل في إمكان بلوغ هذه النتائج.

وسبب آخر لوحدة علم النفس المستمر يوجد في هذه الحقيقة، وهي أن الأقلية فحسب من علماء النفس هم الذين أصبحوا يتعصبون بقوة لإحدى المدارس. ربما جنح البعض إلى مدرسة، وجنح الآخرون إلى أخرى. ولكن على العموم يتقدم علماء النفس في العالم في سبيلهم وسط الطريق.

وبعد، فقد كان في سيكولوجيا سنة ١٩٠٠ كثير لم تقم له ثورة، وكثير من نتائج الأبحاث السابقة لا تزال موضع تقدير وأضافت إليها الأبحاثُ الجديدة خلال الثلاثين سنة الماضية نتائج أخرى جديدة لا علاقة لها بأية مدرسة من المدارس. لقد كان علماء النفس سنة ١٩٠٠ بسبيلهم ـ وسبيلهم هي سبيلنا ـ غير أننا نبدو أكثر بعداً في التقدم فحسب. ومع ذلك أنا لا أقول أن هذه المدارس هي مجرد تزيين لعلم النفس المعاصر، ولا أنها قد قامت لمجرد تسليتنا خلال هذه السنوات الشاقة، فإنها تعين على توسيع وجهة نظرنا وتوضيحها. وكل منها تظهر عناصر حيوية من المحتمل أن تظل فيها. ووجود كثرة مختلفة منها شيء حسن. ولعلِ واحدة منها ليس لها نظرة كاملة لما قدر لعلم النفس أن ينتهي إليه. فواحدة تعرض لنا أملاً مغرياً، وأخرى تعرض لنا آخر؛ وفي غير تطلع إلى هذه السنة اللطيفة التي تؤلف بينها جميعاً في مفهوم كامل لعلم النفس: ماذا ينبغي أن يكون، وماذا يجب أن يفعل، فلعلنا نأمل في أن نمسك بما تهيأ كل منها إلى وضعه في عقولنا من عرض موضوعي. في هذا الأمل، سنجعل لكل منها فرصة تقص فيها قصتها، قبل أن نلقي آخر الأمر لمحة وجيزة على هذا الهيكل الضخم لعلماء النفس الذين يسيرون قدماً في وسط الطريق[1].

---

(١) قا. : ما بعد، الفصل التاسع، القسم الثاني. والفصل العاشر، القسم الثالث.

الفصل الثالث

المدرسة الاتباعية (الكلاسيكية)

القسم الأول: الوعي والاستبطان

١ ـ تعريفها لغرض علم النفس وللشخصية
٢ ـ خصائص الوعي
٣ ـ وسائل دراسة الوعي والشخصية: الاستبطان
٤ ـ صعوبات ونقائص الاستبطان
٥ ـ نقائص المدرسة الكلاسيكية

القسم الثاني: تطويرات الاستبطان

أ ـ الاستبطان الموضوعي، ريبو
ب ـ الاستبطان التجريبي، مدرسة فورتسبورغ
ج ـ أنواع أخرى من الاستبطان

القسم الثالث: قراءات، رائز ذاتي

القسم الأول

الوعي والاستبطان

١ ـ غرض علم النفس في هذه المدرسة:

علم «الحياة الداخلية» تعريف كلاسيكي لعلم النفس. ذلك أن المحدثين يحددون موضوعه (غرضه) بطريقة أقرب إلى معطيات التجربة، وأبعد عن الاهتمامات الماورائية. للمدرسة الكلاسيكية، بلا ريب، خدمات وتحاليل جيدة للشخصية الإنسانية. ثم إن علماء نفس الوعي ـ أو «الحياة الداخلية» ـ حاولوا أن يبتعدوا عن النظرات الفلسفية والفرضيات الماورائية. ونبهوا إلى المنهج الاستبطاني كمنهجٍ سليم ومُعْلِم ومخبِر.

والمدرسة الاتباعية (الكلاسيكية) في علم النفس متعددة الجنبات. وكثيرون هم الزارعون في حقلها أو الذين بحثوا في الحياة الداخلية، في الوعي، في دراسة الأحداث النفسية التي رأوها داخلية، ذاتية، روحية أو عقلية...

أُطْلِقَ إسم سيكولوجيا المتكلم على هذه السيكولوجيا التقليدية؛ ذلك لأن المعرفة هنا هي معرفة المتكلم، الـ أنا، نفسه بنفسه[1]. فما هو، هنا، الوعي؟

إنه معرفة ما يجري في العالم الداخلي، إنه حدس بالحياة النفسية أي بالأفكار والعواطف. وهو إما عفوي أي مباشر أو فوري؛ وإما تفكيري، أي العودة تفكيرياً

---

(١) أن يَعرف الإنسان نفسه بنفسه، أن ينكفىء عليها، ويحللها، ويستطلع عيوبه أو ذكرياته أو تخيلاته وأعماله، شيء تقليدي تعرفه الأديان، ودعا إليه الأخلاقيون في كل مكان وزمان بوجه عام.

وقصدياً للانطباع أو للوعي الأول لتعميقه، إنه «وعي الإنسان بنفسه»، وهذا وعي يستلزم معرفة الأحوال النفسية بواسطة أنا متميزة ومنفصلة عنها.

استمر علم النفس مدة طويلة يدرس على هذا المنوال، وفق الطريقة الإنتقائية المتمثلة ببول جاني والمستمرة في خط مين دي بيران.

ففي عام ١٩٠٧، مثلاً، كان يعرف هذا العلم على أنه «يدرس الظواهر السيكولوجية في ذاتها ومن أجل ذاتها»؛ وفي ١٩١١ كان يقال: «إنه علم الحياة العقلية وقوانينها، أو علم حالات الوعي من حيث كونها حالات وعي»[1]؛ وحتى بعد الحرب العالمية الأولى قال كوفيليه: إن موضوع هذا العلم هو الأحداث النفسية، أو حياة العقل.

٢ ـ خصائص الوعي في السيكولوجيا المدرسية:

رأينا أن الوعي هو معرفة مختلفة الدرجة من حيث الوضوح والحدة؛ حدس بـ «الأحداث النفسية»، أو أنه هذه الحالات نفسها. إنه معرفة بالمؤثرات الداخلية والخارجية. وبالتالي فـ:

ـ لكل فرد وعي خاص، وحيد، ينفرد به ويتميز عن وعي الآخرين: وحتى أمام الشيء الواحد فالوعي يختلف باختلاف الشخص من حيث بيئته، ثقافته، أعضاؤه، ماضيه، اهتماماته الآنية...

ـ ليس الوعي عضواً، وليس هو إفرازاً أو هرموناً. كما أنه غير محسوس، ولا عياني، وغير قائم في مكان محدد...

ـ يقسم الوعي، هنا، إلى: وعي (حالة المعرفة الواضحة والنور الجلي على الأحداث والمؤثرات)؛ تحتوَعي (خارج المعرفة الواضحة تمام الوضوح، لكنه غير بعيد جداً عنها)؛ وإلى اللاوعي (حيث الظلام وعدم المعرفة والبعد عن الوعي)[2].

٣ ـ وسائل دراسة الوعي، الإستبطان:

الإستبطان عملية تطبيق انكفائي، تفكيري، للوعي على ذاته. إنه عملية ذات

(١) Foulquié, La psychologie contemporaine, P. 148

(٢) سنرى، في ما بعد، نقائص هذا التقسيم وما بقي منه.

جهد، غير عفوية إذ لا يكتفي العالم بتسجيل ما يجري بل هو يوجه ويقول ويتحكم في هذا التسجيل.

بالاستبطان تعرف الحالات النفسية مثل الغضب، الحزن، تداعي المعاني، إلخ... فالإنسان ينكفىء على ذاته لِيَصفَ أو يحلل خيالاته أو عواطفه وما إلى ذلك. لهذا المنهج، حسب المدرسة الاتباعية، حسنات ومزايا أهمها:

١ ـ سهولة إجرائه: لا يتطلب ثقافة عالية، ولا شخصية معينة، ولا تدريباً شاقاً ولا مكاناً معيناً أو زماناً محدداً. يكفي رفع الوعي بالحالات النفسية إلى درجة عالية على حساب المؤثرات الخارجية والعالم الخارجي.

٢ ـ قابليته للتنقيح المستمر، والوصول إلى المستوى الأرفع، من حيث دقة المعلومات والتحاليل وصدق الوصف.

٣ ـ إمكانية وصوابية تعميم هذه التحاليل والوصف والمعلومات في سبيل معرفة الحالة النفسية بشكل عام مجرد (ما هو الحزن، ما هو الخيال، إلخ...) وفي سبيل معرفة الغير.

٤ ـ صعوبات ونقائص الاستبطان، عيوب المدرسة الاتباعية:

ـ الصعوبة الأولى: رأينا، وسنرى أوضح أيضاً، أن الحادث النفسي هو: متحرك، متغير، يعيش في الديمومة، ينمو ولا يستقر، معقد، غير قابل للقياس ولا للخضوع للقوانين الكموية، مندغم دائماً في تيار أو في فيض، لا يجوز تجزئته وتقطيعه بقدر ما يجب أن يؤخذ على أنه كل، ووحدة متنامية، برمَّته أو جميعيته.

ـ الصعوبة الثانية: تنبع من الصعوبة أو من الجهد الذي تتطلبه عملية الانعكاف على الداخل والتأمل. فالإنسان يميل إلى السهل، إلى التطلع نحو الخارج. الأستبطان شاقّ، صعب؛ يستلزم مهارة وحنكة. ثم إنَّ ما نظنه معرفة استبطانية بحالة نفسية معينة، هل هي بالواقع المعرفة المباشرة، الأولية، أم هي معرفة بعد لأي، على شكل تذكّر أو صياغة منا؟.

ـ الصعوبة الثالثة: هي كون الدارس والحالة المدروسة شيئاً موحداً وواحداً. أي أنه هناك اندغام بين الـ أنا وبين الحالة النفسية، فلا ثنائية ممكنة. وقد قال أ. كونت لصديقه فالا في ٢٤ تشرين الأول ١٨١٩: «تريد أن تشاهد عقلك، ولكن بأي شيء

سوف تشاهده؟». لا نستطيع أن نفكر ونشاهد نفسنا وهي تفكر، ولا نستطيع أن نكون على النافذة ونكون في الوقت عينه مارين بالشارع. العين لا ترى نفسها.

وإذن، إن معرفة الذات بواسطة الذات هي معرفة خيالية أو، على الأصح، متناقضة لهذا السبب. بل وحتى إذا تحققت الازدواجية (هنا الدارس وهناك المدروس) فإن المعرفة الناتجة هي:

ـ متحيزة، تخلو من النزاهة العلمية والتجرد. إن مقياس الصدق والموضوعية هو الشخص الواحد فقط، فهل هذا كاف؟

ـ متغيرة، إذ يوجد دائمًا تبدل في التطور الطبيعي للظاهرة المدروسة؛ وتفقد الظاهرة بذلك عفويتها ومباشرتها.

ـ غير شاملة، فالاستبطان ممكن لدى الراشد، لدى المثقَّف؛ لدى من نطلب منه هذا المنهج، أو من يسعى إليه. ثم أنه منهج لا يستطيع أن يبلغ كل الوظائف العقلية (التفكير، البرهان)...

ـ غير كافية، لأن الإستبطان لا يغطي سائر ميادين علم النفس. فمثلاً نذكر هنا بأن خدمات علم نفس الولد وعلم النفس المرضي و...، لعلم النفس العام جعلته يقفز قفزاً في تطوره وتقدمه.

ـ غير كافية لدى المستبطن ذاته: فهناك عالم اللاوعي، هناك «حالات» نفسية تهرب، تنزلق، إذا انكب عليها المرء ليحللها. أنه ينساها، وتصبح هي غير (حالة الغضب أو الخوف مثلاً) إذا شاء تأملها وشرحها. يتحول الاستبطان إلى تذكر، إلى تخيل، إلى إعادة بناء الظاهرة أحياناً عديدة بل وإلى حكايتها أو نسجها. الحادث النفسي يصبح هو غير هو. لا يبقى هو ما كان هو عليه.

ـ هي معرفة ذاتية صرفة: إنها معرفة الـ أنا، المتكلم فقط؛ وليست الذاتية بذات ضمانات معرفية ولا تؤخذ كمقياس كاف ودقيق. إننا لا نعرف إلا نفسنا، وبشكل غير دقيق؛ وليس كل نفسنا[1]، ولا الأحداث العضوية المرافقة، ولا المعطيات الحسية.

---

(١) يقول علماء النفس اليوم أن الاستبطان لا يعطي، بالواقع، شيئاً أبداً. يقول ميرلو بونتي: إذا حاولت أن أدرس الحب أو البغض بواسطة الملاحظة البحتة، فلن أجد سوى أشياء طفيفة للوصف: بعض أنواع الحصر (Angoisses)، بعض دقات القلب وباختصار اضطرابات تافهة لا تظهر لي لا ماهية الحب

وإذن، لا يستطاع بناء علم نفس عملي كامل بسبب ذلك وغير ذلك أيضاً من الأسباب المماثلة.

٥ ـ نقائص علم النفس المتعلق بالحياة الداخلية:

عديدة هي أخطاء علم نفس «الحياة الداخلية». ومع أنه، كما سبق، قدم تحليلات عميقة للنفسية الإنسانية، فإنه تجاوز حدوده وحقله. أهم عيوبه هي:

أ ـ لا يستطاع بلوغ «حياة داخلية» نقية، خالصة من المعطيات الفيزيولوجية، ومنفصلة عن معطيات خارجية. ذلك أن مفهوم «حياة داخلية» هو ناتج تجريدي، حصيلة تفكير وجهد، ولا يمكن التقاطه بتجربة مباشرة. إنه خرافة، أو شيء خيالي، لا واقعي (وسنرى تحولات علم نفس المتكلم). وإذن، فلا يمكن، بالتالي، أن يكون ذلك المفهوم هدف أو موضوع دراسة علم النفس التجريبي.

من البديهي أن الأحداث النفسية هي في الوقت ذاته بدنية. تلك هي، مثلاً، حال الانفعالات (هناك نظريات تقول بالعامل العضوي قبل النفسي في تفسيرها) والعواطف والأهواء، وحتى التذكر بل والتفكير نفسه... كما أنه من النافل التنبيه إلى الأحاسيس؛ وحتى الجوع والعطش والأحاسيس بالألم فهي معطاة بواسطة الجسم مع أنها تؤوب إلى ما سمي في الماضي بـ «الحياة الداخلية».

ب ـ إن مفهوم «حياة داخلية» يعني إقفال الإنسان على نفسه وانطواءه، هذا المفهوم يغفل كون الوعي هو، حسب قول هوسرل وأستاذه برنتانو، وعي بشيء ما، وليس هو أبداً وعي بذاته.

ليست «الحياة الداخلية» داخلية، منطوية، تقصد ذاتها، بل هي متجهة نحو شيء ما، نحو موضوع؛ نحو هذا وذاك (تراجع عمليات الإدراك). كما أن المخيلة والذاكرة تعطيان مدى واسعاً للوعي وحقلاً أبعد بكثير من الحقل الحسي.

يُضاف، إن الحالات العاطفية التي هي أشد ما تكون صميمية وشخصية تستلزم الاتجاه نحو الغير، نحو الخارج. بل أنها تقضي الخروج من «الحياة الداخلية»، من الذات. فالوعي يتجه نحو الخارج، ينفلت، ولا يتطابق مع ذاته.

= ولا ماهية البغض...». ثم أن الوعي هو دائماً، كما سنرى، وعي بشيء ما؛ إنه دائماً متوجه نحو هدف: إنه قصدي، نزوعي.

ج ـ الحياة الداخلية ليست سراً ولا «بستاناً سرياً»؛ إن «النفس» تسعى دائماً لأن تجد تعبيراً، لأن تتخَرْجَن، لأن تُتَرْجَم في التعبير، في مظاهر، في الكلام، في الحركات. إن العاطفة، مثلاً، تفتش عن «شيء» تعبر فيه عن نفسها وذلك لتقوى، لتتضح، لتتجسد وتأخذ شكلاً مادياً أو روحياً.

د ـ الحياة الداخلية تؤدي عند التعميم إلى انقطاع تام، إلى نوع من الهوة، بين الـ «أنا» والـ «غير». يصبح الناس، هنا، جزراً نائية، بلا تواصل وبدون عالم مشترك. إنها فلسفة الماهية التي تفهم الـ «آخر» بموجب طريقة قديمة، ولا تعطي لهذا تأثيره في بناء الـ «أنا» وفي ضرورته الدائمة لتحقيق وإثبات ودوام هذا الأخير.

باختصار، هنا إهمال لـ «تواصل الوَعْيات»، ولإمكانية تجربة التحاور البناءة للغير وللأنا.

والخلاصة، لا يمكن لعلم النفس أن يقبل بأن يكون موضوعه وهدفه هما دراسة هذا الحقل الضيق (الحياة الداخلية)، والذي هو شيء مجرد، مغلق، ذاتي، يغفل المعطيات الخارجية والبدنية والوعي القصدي (الهادف لشيء ما)، والآخرين[١].

٦ ـ حفنة مصطلحات:

اتصال، تواصل: communication

مفهوم، أُفْهوم، تصور [ذهني]: concept

عياني، عيني: concert

وعي [شعور]: conscience

استبطان: introspection

رُسَيْمَة: schéma

بُنْيَة: structure

(١) سنرى، عن ذلك، أكثر أيضاً سيما بصدد علم نفس المخاطب، وعلم نفس الشكل، وسواهما.

القسم الثاني

تطويرات الاستبطان

ضروري هو الاستبطان، ولا يمكن الاستغناء عنه في علم النفس. فهو وحده الكفيل بأن يجعلنا نفهم ما هو الحزن أو ما هو الفرح؛ وهو الذي يجعلنا أكثر استعداداً لفهم مثل الحالات هذه لدى الآخرين (من النافع التنبيه هنا إلى نوعية الاستبطان لدى مين دي بيران). بسبب نقائصه المذكورة، كان لا بد من تطوير له، وتعديل عليه، لجعله لا يعادي بل ينتفع من علم النفس الموضوعي. وهذا قبل أن يحوله برغسون إلى الحدس. كما حاول البعض استكماله بالانتفاع من استبطان الغير بنفسه (السير الذاتية في بعض كتب الأدب والروايات). لكن المحاولات الهامة كانت أولاً محاولة ت. ريبو، وكانت الثانية لمدرسة فورتسبورغ.

أ ـ الاستبطان الموضوعي، ريبو:

نادى ريبو[1]، وهو الشغوف بالتخلص من الذاتية والماورائيات وبالمناهج الموضوعية، بمنهج «الإستبطان الموضوعي». هنا، يتسع ميدان الاستبطان فيشمل الطفل، والمريض الذُهاني، والمرأة. تقوم نظرية ريبو على أن التجربة تعمد إلى تعطيل عامل من عوامل الظاهرة لترى الدور الذي يلعبه ذلك العامل المعطل في الظاهرة عامة.

(١) درس تيودول ريبو Th. Ribot (١٨٣٩ ـ ١٩١٦). مشكلة الفكر بدون صور. هو أول منظر فرنسي في علم النفس التجريبي. اهتم بإعطاء علم النفس استقلالاً عن الفلسفة، وبالإلحاح على التخلص من المشكلة الماورائية المتعلقة بوجود النفس. قال بأن الوعي هو ظاهرة مضافة، لاحقة. أسس المجلة الفلسفية (١٨٧٦) وله كتب: أمراض الذاكرة (١٨٨١)، أمراض الإرادة (١٨٨٣)، أمراض الشخصية (١٨٨٥)، إلخ. . . (لم يكن طبيباً، وجه طلابه إلى دراسة الطب فخدم بذلك علم النفس في فرنسا).

ذلك ما يعمله المرض العقلي الذي يعطل عاملاً واحداً. ومن ثمة تجوز المقارنة لنتبين الفرق. ومن الفرق بين نفسيتهما نتبين دور هذا العامل المعطل وأهميته في النفس. و توضيح ذلك اننا لو أفترضنا أن الإنسان مكون من (أ، ب، ج. . . ن عامل) ونفسيته تبدو بشكل (س)، وان هناك مريضاً عقلياً عطل فيه (أ) أي كان هذا الشكل (ب، ج. . . ن عامل) لكانت نفسيته على شكل (س أ). نتمكن حينئذ من تحديد (أ) = (س ـ س أ).

١ ـ حسنات الاستبطان الموضوعي:

إنه أتاح توسيع مجال الاستبطان التقليدي، واللجوء للمقارنة (ينفع المنهج المقارن في سبيل التدقيق والتضبيط)، وكان هناك اهتمام بالعوامل وإعطاؤها ما أخذت تناله من انتباه في ميدان علم النفس في تلك الحقبة.

٢ ـ عيوب هذا الاستبطان:

نظرية العوامل لدى ريبو خاطئة، غير واقعية. فليست تلك العوامل موجودة بشكل متفرق، منعزل الواحد منها عن الآخر أو يعمل مستقلاً وفي ميدان محدد ووحيد. إن تعطيل عامل معين لا يعني أنه هو وحده فقط الذي تعطل وبقي سواه على سويته وحالته الطبيعية دون تأثر. هناك تداخل العوامل وتأثيرها المتبادل ببعضها البعض و ،بشكل خاص، بالكل، أي على مجموع العوامل. ثم هناك ظاهرة الانتقال والـ «حلول محل» أي أن ينوب عامل ما مكان غيره فيقوم بوظائفه الأصلية وبوظائفه الجديدة. . . ثم أن تفسير ريبو هنا هو تفسير ميكانيكي، آلي، خاطىء؛ وهو أيضاً تجزيئي، ذرّاني.

ومهما يكن، تبقى الذاتية هي المسيطرة على هذا المنهج الاستبطاني. ذلك أن الحكم الأخير في الأمر يرجع إلى الذات أي ذات الباحث التي تعتمد على الاستبطان التقليدي.

ب ـ الاستبطان التجريبي، مدرسة فورتسبورغ:

قامت هذه المدرسة[1] في الوقت ذاته الذي كان يقوم به الفريدبيني ـ بل وريبو كما

---

(١) هي مدرسة جمعت بضعة علماء نفس ألمانيين: كولبه Kulpe وتلامذته كارل ماربي Marbe، بوهلر Bühler، إلخ. سعت، بواسطة منهج الإستبطان التجريبي، لأن تلقي الأضواء على ما يحدث في عقل الفرد إبان عملية فكرية. بذلك فهي قد أضألت الأهمية المعطاة للصور وأعطت تعريفاً للاتجاه العقلي =

رأينا، وبمعزل الواحد عن الآخر - بدراسات تستهدف تحديد دور الصور والكلمات في الفكر. هذا الاستبطان تجريبي، بمعنى أن المجرب يطلب من الفرد - الذي هو موضوع دراسة - أن يراقب، ويلاحظ، ويصف فقطْ، سائر ما يجري فيه (أو لديه، أو عنده) خلال الأختبار؛ دون أي تدخل من المجرِّب.

أجريت الإختبارات ذاتها - وهي مسائل مختلفة سمتها المدرسة تجارباً[1]- على أشخاص عديدين، جمعت المعلومات عن الحالات التي يمر بها أشخاص عديدون أمام نفس المعضلة وفي نفس الأوضاع والشروط. قورنت الإجابات، توصلت المدرسة إلى القول بأن:

١ - هناك مفاهيم، (أُفهومات/ Concepts) دون صور ودون كلمات وتخيلات[2]. وإن الصورة هي غير الفكرة وغير المعنى العام (وهذا ما أثبته أيضاً بيني في دراسته للموضوع نفسه على أبنتية وفي الوقت عينه أيضاً، وبمعزل عن هذه المدرسة).

١ - إن هناك توتراً نتج عن التفكير.

٢ - هناك مواقف أو اتجاهات للوعي لا تصاحبها أبداً أي صورة.

ظاهر هذا المنهج تجريبي، علمي وموضوعي. لكن النتائج التي توصل إليها لم تُثْرِ إلى حد كبير معلوماتنا عن الأسئلة التي رنا لأن يدرسها، ذلك أن:

١ - الفرد الذي يُسأل لا يقول كل شيء ولا يعرف كل شيء (هناك صورة هامشية، هناك اللاوعي، هناك الموقف الذي يجعله متوتراً أو بوضع غير عفوي، إلخ...) عما يجري في فكره عند الرد على السؤال. الإستبطان هنا، إذن، غير تام ولا هو كامل. ولا هو عند شخص ملمٍّ أو ماهرٍ به.

٢ - القول بالتوتر الناجم عند التفكير هو شيء واضح، معروف في علم النفس، وحتى على المستوى العادي، ولدى الإنسان العادي.

= Attitude. قام ماربي بأبحاث تجريدية على المحاكمة، وكولبه على التجريد، وفاط على الفكر، وآش على النشاط الإرادي والفكر، وبوهلر وميسير على الفكر...

(١) انتقد فونت بعنف شديد هذه المدرسة ولا سيما تسميته بالتجريبي. فهذا بنظره، لا يستحق هذه الصفة بل بعيداً عنها يكون ويبقى.

(٢) في القرن التاسع عشر كان المفكرون الترابطيون، الحسيون والإسميون، يعيدون الفكر إلى الصور قائلين أن لا شيء في العقل غير الصور والكلمات.

٣ ـ علاقة التصورات الذهنية بالكلمات وبالصور(١) ليست بمثل تلك البساطة وهذا الحسم للموقف.

الحقيقة أن الكلام والصور قد تصاحب الفكر المجرد، وخاصة عندما نود ذلك. إن التصور الذهني لـ «العدل» مثلاً يصاحبه تخيل ميزان العدالة، أو ثوب القاضي، أو الشعار الذي قد يوضع في المحكمة. فهناك ظلال من الكلمات، وظلال من الصور، تنبجس في التصور المجرد. ليست الفكرة بدون صورة سوى انتظار للصورة أو حركة نحو الصورة، فلا شكل بدون مضمون، ولا علاقة أو نسبة بدون «أشياء» تقوم عليها وبها تلك النسبة أو العلاقة. إذن، غلط هو السؤال: الصورة أم الفكر؟ الحقيقة هي في جمعهما معاً. الصورة والفكر يوجدان سوياً، كلاهما يحتاج للآخر لينوجد(٢).

ج ـ في مجال الإستبطان المحدَث لدى شخص ما ـ في سبيل التحقق من فرضية نفسية أو للانتفاع، بشكل عام، من مجلوبات هذا المنهج ـ هناك أيضاً طريقة الاستمارات Questionnaires. إنها أسئلة واضحة، سهلة الفهم، تُلقى على عدد كبير من الناس القادرين على إعطاء إجابة دقيقة. قد تستخدم بعض المجلات هذه الطريقة؛ ويستخدمها أيضاً الباحثون في علم النفس الاجتماعي. وهناك طرائق إستقصائية أخرى أيضاً لا مجال لايرادها.

قد تكون تلك الأسئلة شفهية، في محاورة، في ندوة جماعية، في مختبرات علم النفس حيث تجري تجارب متعددة (يدرس ذلك في فصل الروائز والاختبارات العقلية)، أو في ميادين الحياة التي امتد نحوها هذا العلم.

---

(١) يراجع، حول أبحاث هذه المدرسة:
Burloud, La pensée d'après les recherches expérimentales de H. J. Watt, de Messer et de Bühler, Paris, Aclan, 1927.

(٢) ذلك هو ما توصلت إليه الفلسفة (أو علم النفس) اليوم. إذ أن اللغة ليست أداة ولا ثوباً للفكر بل هي جسم هذا الفكر. اللغة هي الفكر، والفكر هو اللغة. إنهما شيء واحد، لا شيئان متغايران... ونحن بذلك نعود إلى المفهوم الأرسطي للقضية هذه.

القسم الثالث

قراءات: رائز ذاتي أو استبطان مُسْتَحَث

قلنا إننا نستطيع دفع إنسان إلى إجراء الاستبطان بواسطة طريقة، من بين طرائق أخرى، الإستمارات. فيما يلي مجموعة أسئلة تشكل رائزاً ذاتياً، أو «إختباراً» لمعرفة الذات بالذات[١]. مجموعة الردود تدفع إليها الأسئلة المتلاحقة تظهرك لذاتك إن كنت عصبياً، متوتراً، متوتر الأعصاب[٢].

ربما تستطيع، بعد إجراء ذلك الإستبطان المُسْتَحَثّ، البحث عن إمكانية تخفيف الاضطراب أو القلق باتجاه توفير الصحة النفسية والحقل المتوازن.

غالبا ما يكون التوتر العصبي نتيجة عديد من العادات السيئة. ونستطيع في كثير من الأحيان تخفيفه، بمراجعتنا لهذه العادات بين وقت وآخر. فيما يلي اختبار (Quiz)، يستطيع مساعدتك على مراجعة عاداتك الخاصة:

	نعم	كلا	أحياناً
١ ـ هل أتمدد بقصد الراحة مرة في اليوم على الأقل بين ساعة نهوضي من النوم وعودتي إليه؟	١٥	٠	٥
٢ ـ أأقضي ٥ دقائق على الأقل يومياً على مقعد مريح مسترسلاً في التأمل الهادىء؟	١٥	٠	٥

(١) مستلة من محاضراتنا في: الأمراض النفسية العصبية عند الطفل والراشد.

(٢) نشير إلى ضرورة تقدير الاختلاف ـ في هذه الأسئلة المترجمة ـ بين مجتمعنا والمجتمع الأميركي. وهي، كما سيبدو، موجهة إلى فئة معينة داخل المجتمع.

٣ ـ هل أضطرب منفعلاً عندما يفوتني القطار؟	١٥	٠	٥
٤ ـ هل أسير في الهواء مسافة ميل واحد على الأقل يومياً؟	١٥	٠	٥
٥ ـ هل أكون أول من يفرغ من الأكل عندما أتناول الطعام مع آخرين؟	١٥	٠	٥
٦ ـ هل أوحي لنفسي يومياً بأنني أحيا الحياة بدرجة معقولة؟	١٥	٠	٥
٧ ـ أأنهض باكراً كي يتاح لي الوصول إلى مقر عملي دون إسراع؟	١٥	٠	٥
٨ ـ هل أحظى بقسط كاف من الراحة أثناء النوم؟	١٥	٠	٥
٩ ـ هل أنسى مشاكل العمل المثيرة عند رجوعي إلى البيت؟	١٥	٠	٥
١٠ ـ هل أجلس مسترخياً عندما أشاهد شريطاً أو أصغي لإذاعة؟	١٥	٠	٥
١١ ـ هل أتكلم بطريقة هادئة عندما لا يكون الكلام السريع ضرورياً؟	١٥	٠	٥
١٢ ـ هل أشترك وأخالط رفاقاً مسترخين وسعداء؟	١٥	٠	٥
١٣ ـ هل أخصص القسم الأكبر من يوم واحد أسبوعياً للترفيهات والاستجمامات التي أستمتع بها	١٥	٠	٥
١٤ ـ هل أمارس التنفس العميق؟	١٥	٠	٥
١٥ ـ هل أحسن عن وعي وتصميم فعاليتي كي يتسع لي الوقت لممارسة الهوايات؟	١٥	٠	٥
١٦ ـ هل أفعل شيئاً ما إزاء قلق، بدل الاستسلام والخوف منه؟	١٥	٠	٥

المجموع:

إن تسجيل ٥٠ نقطة أو أدنى، في هذا الاختبار، سبب كاف للتوقف بغية دراسة عميقة لتوترك العصبي. وإذا حصلت على مجموع ٩٥ فمن المحتمل أنك سوي التوتر كأي إنسان في عمرك (راشد) في أميركا. أما الرقم المثالي، الذي يمكن أن يسجله الشخص المتحرر من التوتر، فهو ٢٤٠.

وليس من الصعب نيل هذا المجموع إذا عرف الإنسان كيف يعيش طريقة حياة مسترخية تقود إلى الصحة والإتزانية[١].

(١) James Bender and Lee Graham, Your Way to Popularity and Personal Power. PP. 159—160.



الفصل الرابع

المدرسة الذاتية في تعريف علم النفس

القسم الأول: الإتجاه الدينامي

الباب الأول: جيمس

الباب الثاني: برغسون

القسم الثاني: السيكولوجيا الظواهرية

القسم الثالث: علم النفس الوجودي

القسم الرابع: نصوص، ما هي الظواهرية



المدارس الذاتية في التعريف

استمر تدريس علم النفس، في أوروبا وما إليها[1]، مدة طويلة متطابقاً مع التراث الانتقائي القائم على أن غرض علم النفس هو الأحداث النفسية التي نلاحظها بواسطة الاستبطان.

وبمرور الزمن كان الإغراق في الذاتية يضعف شيئاً فشيئاً. فقد تعددت مدارس علم النفس واتسعت ميادينه. وسنتناول في هذا القسم تعريفات علم النفس ـ ومن ثمت الشخصية والوعي ـ التي يغلب عليها الطابع الذاتي، أي الإتجاهات الذاتية في التعريف. تلك الإتجاهات تنقسم إلى مدرستين، أو إلى نوعين، هما:

١ ـ الإتجاه الدينامي المتمثل بـ جيمس وبرغسون.

٢ ـ المدرسة الظواهرية.

(١) التدريس باللغة العربية، وهو حديث نسبياً، آخذ في الترسخ وينتفع من الدراسات بالفرنسية والإنكليزية في العالم. كانت هناك مجلة لعلم النفس تصدر في القاهرة؛ توقفت منذ مدة طويلة. لا لقاءات ولا مؤتمرات، ولا لجنة عامة أو اتحاد يتولى تنسيق الأمور والترجمات والمصطلحات. إن الجامعات العربية تعمل على تخريج مدرسين واختصاصيين في علم النفس، أكثر مما توجه إلى تطبيق معطياته ومناهجه لفهم المجتمع العربي وتغييره.



القسم الأول

الإتجاه الدينامي

قلنا إن المدرسة الحَرَكانية (الدينامية) قد اتبعت تعريفاً للشخصية أو فهمًا لعلم النفس يغلب عليهما الطابع الذاتي. ينبغي في البدء توضيح معنى كلمة سيكولوجيا دينامية. يعرفها بيرون في «معجم علم النفس»: «هي وجه من نظرية التحليل النفسي التي تؤخذ بموجبها عمليات السلوك على أنها نتيجة ذلك العمل المتداخل والمتأثر ببعضه البعض ونتيجة التعارض أيضاً للقوى. بشكل كلاسيكي، إن تفسيراً دينامياً هو أيضاً تفسير تكويني (Genétique). لكن هذا «الوجه من نظرية التحليل النفسي» لا يشكل، الآن وهنا، غرضاً للدراسة. فالمقصود بالاتجاه الدينامي، في هذا الفصل، إثنان هما: وليم جيمس، ثم هنري برغسون.

الباب الأول: وليم جيمس

كان علم النفس، قبل جيمس[1]، في أميركا، هزيلاً يأخذ في النمو على أيدي الطلاب العائدين من أوروبا ليستلموا عملهم كمدرسين في الجامعات الأميركية.

هو أول إسم كبير في التراث العِلْمنفسيّ الأميركي، وإن كان مثال العالم النفساني غير المذهب لأعماله. أخذ عن المدرسة الايكوسية (Ecole écossaise) الاهتمام بالاستبطان، وعن المدرسة الألمانية الإتجاه نحو السيكولوجيا الفيزيولوجية، وجذبت انتباهه أعمال بيار جانيه الأولى عن اللاوعي... لكن جهوده الشخصية كانت خير موجِّه، وأعطته أفضل النتائج.

يعرف جيمس علم النفس بأنه «علم الحياة الذهنية» ودرس ظواهرها وأوضاعها؛ إنه «وصف وشرح حالات الوعي من حيث كونها حالات وعي»[2]. بقي جيمس متعلقاً بمنهج الملاحظة الاستبطانية ودافع عنه؛ ولم يشغف بالمنهج التجريبي، ولا بأعمال فيكنر حتى ولا بأعمال فونت التي لاقت حماساً كبيراً لدى الأميركيين ودفعتهم لإنشاء العديد من مختبرات علم النفس. ومع أنه أنشأ مختبراً من هذه المختبرات عام ١٨٩١، إلا أنه لم يوله عنايته الكافية؛ فقد تخلص منه بأن عين فيه هوغو مونستبرغر.

(١) وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠)، عالم، فيلسوف ومشتغل بعلم الحياة وباللاهوت، غزير المادة، متنوع الجنبات في التفكير والعطاء. لم يأخذ بالمدرسة العقلية، ولا بمدرسة المعطيات المباشرة والذوق، ولا بالمدرسة التجريبية؛ بل أخذ كل ما هو نافع وصالح في هذه الطرق والإتجاهات. تدين له النظرية الذرائعية بشهرتها. أصيب بالمرض، بالآلام النفسية العديدة والطويلة مما دفعه للتفكير بالانتحار. أشهر كتبه هو «مبادىء علم النفس» لاقى شهرة بسبب البساطة في التعبير والتقديم، واللجوء إلى الواقع اليومي. ارتكز فيه على الفيزيولوجيا والتجربة والمختبر والبيولوجيا.

(٢) W. James, Précis de Psychologie, trad. fr. Paris, 1915,P. I.; id, The pricipLes of Psychology, P. I.

إذن، بقي جيمس متعلقاً بالاستبطان؛ لكنه لم يكن مجدداً، إلى حد ما، في هذا الميدان الذي فضله على التجريب.

أهم نظرية لـ جيمس هي تيار الوعي، فما هي صفات الوعي الأربع المميزة والتي تجعل من جيمس خير ممثل للتعريف الديناميي لعلم النفس:

١ ـ تنزع كل حالة إلى أن «تندغم في وعي شخصي»[١]، فلا يوجد في الوعي وحدات منفصلة، مستقلة، قائمة بذاتها. كل حالة ترتبط بالكل وتتأثر به وتؤوب إلى «أنا» ترتبط به. الـ أنا هو المعطى (المعطية) الأول والمباشر في علم النفس. إن كل عاطفة أو إحساس أو فكرة هي عاطفة أو إحساس أو فكرة شخص ما أو «أنا» معين. (راجع، عن هذه الصفة، كتابه «مبادىء علم النفس»، بالإنكليزية، ص ١٤٧ ـ ١٤٩).

٢ ـ كل حالة هي حالة متغيرة، فلا ينفك الوعي عن التغير بحيث أن الحالة الواحدة ليست هي دائمًا ذاتها ولا متشابهة في الزمان[٢]. ليس الإحساس بالشبع أو بالكره أو البغض، مثلاً، هو نفسه في كل حين وكل عمر. إن التغير دائم ومستمر في كل حادث نفسي. من هنا كانت الانتقادات الشديدة التي وجهها للذرانيين في علم النفس القائلين بأن الحادث النفسي هو مجموع، تمازج، ذرات نفسية من أحاسيس وغيرها. (راجعها، في «مبادىء. . .» ص ١٤٩ ـ ١٥٤).

٣ ـ إن الوعي مستمر ومتواصل[٣]. فالوعي الذي يأتي بعد شعور ما يكون متصلاً بالوعي الذي سبق هذا الشعور. كما أن التغيرات ليست فجائية، ولا هوات سحيقة بينها مثلها في ذلك كمثل النوم الذي يوقف الفكر الواعي دون أن يشكل انقطاعاً في تيار الوعي. هناك استمرارية، شعور بالتتابع والاتصال. (في حالة النوم يكون الوعي كمجرى ماء يغوص في باطن الأرض ثم يظهر عند اليقظة). راجعها في: «مبادىء. . .»، ص ١٥٤ وما بعد. . . ذلك هو تيار الوعي، إنه «نهر» الوعي أو الفكر أو الحياة الداخلية (نفسه، ص ١٥٥).

٤ ـ يهتم الوعي، بشكل لا مساواة فيه، بمختلف العناصر التي تشكل محتواه. فهو

---

(١) Id., Précis... pp. 197 - 199.

(٢) Ibid, pp. 199 - 204.

(٣) Ibid, pp. 204 - 206.

يهتم بهذا أكثر من ذاك، أو يأخذ هذا ويهمل الآخر[١]. الوعي يختار؛ وهو يختار بصورة عفوية. لكل شخص إدراك يختلف عن الآخر إزاء شيء واحد (شجرة مثلاً) ـ يذكرنا أو يبشر جيمس هنا بنظرية الغشتلط ـ فأنا أعي غير ما يعيه آخر وآخر في نفس الموقف. يذكرنا هذا، أيضاً، بالدور الإختياري والإنتقائي لما يسميه سارتر، مثلاً، بالنظر (Regard).

بعض نظريات جيمس الأخرى، مجلوباته:

كان جيمس سباقاً، رائداً في علم النفس. يذكر، كما قلنا، بعلم نفس الشكل في دراسته للعلاقات بين عناصر الحياة النفسية؛ وفي ذلك ريادة من رياداته التي منها أيضاً انه: تناول، دون منهجة أو تعميق كاف، ما درسته مدرسة فورتسبورغ[٢] تحت إسم الاتجاهات العقلية.

ـ أنشأ مختبراً لعلم النفس، وكان «أول من بحث مشكلة انتقال أثر التدريب بحثاً تجريبياً وذاك سنة ١٨٩٠. وكان ذلك على تدريب الذاكرة. ولقد لفتت نتائجه أنظار علماء النفس، فكثرت البحوث والتجارب...»[٣].

ـ تنبيهه على العودة للمعطيات المباشرة، للنظرة الفورية، الأولى؛ وعلى الوصف العياني (Concrète). وذاك ما يضعه في مصاف المدرسة الظواهرية قبل مجيئها. وفي دعوته للعودة إلى الواقعية هيأ الأجواء لدراسات نفسانية ذات أهمية.

ـ هناك أيضاً نظريته في الانفعال الذي هو، عنده، سلوك ذو وظيفة وغاية؛ إنه سلوك يقيم التكيف مع الموقف الذي تجري فيه الأحداث. وسوف نرى ذلك في المدرسة الوظيفية. وكذلك تشديده على وحدة المركب الإنساني؛ فمثلاً ألح على كوننا لا نفكر بعقلنا فقط بل أن جسمنا يعاون على ذلك. يبشر، هذا، بالظواهريين والسلوكيين والغشتلطيين قبل مجيئهم.

ـ رفض بشدة المنهج التركيبي القاضي بإعادة بناء حالات الوعي العليا إنطلاقاً أو

---

(١) يراجع، بالإنكليزية، الفصل التاسع من كتابه «مبادىء علم النفس». وفي هذا الكتاب يجعل جيمس خصائص الوعي خمساً لا أربعاً. أنظر:

W. James. The Principles of Psychology, pp. 146 - 187.

(٢) را. : أعلاه، الفصل الثالث، القسم الثاني.

(٣) المليجي، القياس في الصناعة (القاهرة، ١٩٦٩)، ص ٤١.

بواسطة حالات معتبرة سفلوية أو أبسط (كبناء بيت أو حائط من حجارة). فالحياة النفسية ديناميةٌ، متصلة ومتواصلة، واحدة ومستمرة.

- خير من أشاع منهج الفلسفة الذرائعية[1]؛ فهو مؤسس الفلسفة الأميركية، ومؤمرك الفكر الأوروبي أو باني استقلال الفلسفة الأميركية.

- ترتكز عقيدته على فهم ديناميكي تعددي للحالة. لا يحوي العالم شيئاً منتهياً بل هو في صيرورة دائمة (قارن مع برغسون أو مع هيراقليط وبرمنيدس). وهنا نجده مؤمناً بالحرية، يقف ضد الحتمية، يبحث في طبيعة الله ووجوده ومنفعة فكرة الألوهية[2]، وفي خلود النفس وحرية الإرادة.

الباب الثاني: هنري برغسون

اصطدم علم النفس العلمي بمعارضات عديدة صدرت من فلاسفة رفضوا القول بأن علم النفس لا يمكن أن يتكون ويتطور إلا بالتجربة، والمادية، والنزعة الوضعية. من هؤلاء رافيسّون (١٨١٣ - ١٩٠٠)، لاشيليه (١٨٣٤ - ١٩١٨)، بوترو (١٨٤٥ - ١٩٢١). لكن برغسون[3] كان الأشهر في هذا المجال، فقد أينع تفكيره في ذلك الردح من الزمن الذي كانت فيه الفلسفة الوضعية تستعيد قوتها على يد هـ. تين.

وقبل عرض نظرياته، لا بد من الإشارة إلى قرابة فكرية متينة الأواصر بينه وبين جيمس إلى حد جعل البعض يتهمونه بأنه أخذ نظرياته النفسيةعن هذا الأخير؛ وبأن هذا بدوره أخذ عن برغسون فلسفته[4]. في جميع الأحوال، أحدث برغسون حركة قوية؛ كان منعطفاً، عند نهاية القرن التاسع عشر، في علم النفس وفي ظهور علم النفس الحركي.

---

(١) و (٢) الفكرة الصادقة هي التي تعمل بنجاح في تجاربنا في الحياة. الذرائعية فلسفة أميركية، لا تصمد في ميدان علم المعرفة.

(٣) هنري برغسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) دغم الحركة الروحانية (المنطلقة من مين دي بيران) مع التيار التطوري الناجم عن الفرضيات التحولية، تأثر كثيراً بـ سبنسر: في أطروحته المسماة: «رسالة في معطيات الوعي المباشرة» حارب مذهب التوازي النفسي الفيزيولوجي.

(٤) رد برغسون على هذه الإتهامات بقوله: هناك تشابه في الأفكار وإنما دون تبعية ولا ارتباط. رأى الإثنان أن بين الفلسفة وعلم النفس صلات حميمة. لكن برغسون فيلسوف أكثر منه عالم نفسي؛ انطلق من الفلسفة، وعمق الأفهوم (التصور الذهني/ Concept) للزمن فقاده إلى علم النفس. جيمس، بالعكس، انطلق من علم النفس وانتهى بأن يكون فيلسوفاً؛ إنه عالم نفسي أكثر مما هو فيلسوف.

ذلك أن علم النفس، كما سبق القول، كان يسود المذهب الذري (الذرانية) والفكر الترابطي، والبناءات الإصطناعية التوليفية والتركيبات الجامدة.

١ - تيار الوعي لدى برغسون:

في كتاب «معطيات الوعي المباشرة»، اتبع برغسون منهج العودة للمعطيات المباشرة. وهو منهج يريد أن يُظهر لا أن يُثبت. فكر كثيراً ضد المذهب الترابطي السائد، ضد تين، ضد الاهتمامات النظرية والانشغالات التصويرية وضد نقل الفضاء (Espace) إلى الديمومة، والكمية إلى الكيفية... وتصدى، في الكتاب عينه، إلى الحتمية السيكولوجية ووقف ضد اعتبار حالات الوعي بمثابة وحدات متميزة أو ذرات نفسية تتحكم فيها قوانين. في اختصار، لقد رأى أن العودة للمعطيات المباشرة تُظهر الواقعية المتحركة للديمومة (Durée) النقية (الخالصة، البحتة) أو للوقت المعاش.

لا يقبل برغسون بوجود عناصر قابلة للفصل عن بعضها البعض، ومن ثمة للقطع والتجزئة، في حالات الوعي. بل أنه لا يقبل باستعمال كلمة «حالة» إلا أننا مجبرون، كما يقول، على استعمالها. فالكلام ذو وظيفة تقطيعية ومعيقة بنظره، وحالات الوعي تواصل، دوام، استمرارية. وليس تعددها الظاهري سوى كيفوي برمته. إنها برهات لا متجانسة، تتداخل، تتشابك وتتعضون بحيث يصعب القول عنها أنها واحدة أم متعددة؛ ويستحيل بهذا أن نكتنهها بشكل كموي دون أن نفقدها عفويتها وطبيعتها وأصالتها[١].

واختصاراً، إن صفات الحالة النفسية عند برغسون هي:

أ - إنها كيفوية لا كموية: لا تقاس ولا توزن. لا طول بالمتر للعاطفة ولا وزن بالغرام للغضب .

ب - إنها متغيرة باستمرار، متحركة، متطورة، لا تبقى على حالها بين حين وآخر.

ج - إنها عفوية، مباشرة، وخاصة، شخصية لا يعرفها غير صاحبها أو غير من تجري عنده، لا تخضع للتعميم، ليست متشابهة لدى جميع الأشخاص. العام يخون الخاص؛ لذا إذا وصف الإنسان حالته خانها لأنه يستعمل الألفاظ العامة الشائعة.

---

(١) من هنا عاكس بين الـ أنا الخارجي، الإجتماعي، وبين الـ أنا العميق الذي يتمظهر في الحرية الإنسانية التي لا يمكن أن تكون سوى تجربة معاشة. الحرية ديمومة، هي تخترع وتخلق.

د ـ ليست موجودة في مكان ما محدد من الجسم[١]. فهي غير موجودة في المكان، وليست من عالم الممتد.

هـ ـ لها زمانها الخاص، وهو الديمومة، الذي يختلف عن الوقت الذي تدل عليه الآلة[٢]. إن ساعة من الزمن تبدو لي لا متناهية إذا كنت أستمع إلى محاضرة مملة، وكالبرق إذا كنت أطالع رواية ممتعة.

و ـ إخضاعها للفكر، للتحليل، يجعلها غير ما هي ويكسبها ثوباً مصطنعاً؛ يُقطّعها ويفقدها استمراريتها وحيويتها وتطورها؛ يجمدها، يخونها.

٢ ـ الاستبطان:

إن الاستبطان منهج جوهري في علم النفس البرغسوني، لكن بشرط أن نقول عنه إنه مختلف عن الاستبطان العقلاني (الفكراني Intellectualiste) الذي كان معروفاً عند الفلاسفة التوفيقيين[٣].

إنه تلك الملاحظة الدقيقة للحياة الداخلية، أي أن يعيش الإنسان تلك الحياة، وأن يفنى ـ إذا صح اللفظ ـ فيها. وقد فعل برغسون ذلك بمهارة كتابية فائقة إذ كان عندما يود وصف الساعات أو التجارب المعاشة يبدو وكأنه يعود فيحياها أو يعيد إحياءها إلى أبعد حد ممكن. لكن ما هي هذه الطريقة؟ فالفكر لا يعطي المعرفة الصحيحة للحالة بل هو يقطعها، يجزئها، يعيدها إلى عناصر، إلى أشياء جامدة.

للجواب، يقدم برغسون لنا نظريته في: الحدس.

٣ ـ الحدس البرغسوني:

كانت النقطة الجوهرية في تفكير برغسون تمييزه بين الديمومة والفضائية (المكانية،

---

(١) انتقد برغسون نظرية بروكا القاضية بتحديد أماكن دماغية للوظائف النفسية، قائلاً: إن التلف لا يصيب الذكريات عينها بل الأوالية (الميكانزم) الدماغية التي تكون مشتركة لاستدعائها را.: المادة والذاكرة (وهو منقول إلى العربية).

(٢) يراجع، برغسون، معطيات الوعي... (ترجمة كمال الحاج، بيروت، ١٩٤٥)، ص ٥٤ وما بعد.

(٣) اعتبر هؤلاء الحياة الداخلية شيئاً عيانياً، خاصاً يراقبه الوعي من الخارج. يعتبر هذا الاستبطان بنظر برغسون تشويها للحالة النفسية، قتلاً لها وانتزاع طبيعتها وأصالتها.

الحيزية) Spatialité الذي أنتج، لديه، التمييز بين الذكاء والغريزة.

فيما سبق رأينا شيئاً عن النوع الأول القائم بين الحالات النفسية (ديمومة) وبين الأحداث الخارجية، الوقائع، (التي تكون في موضع ما محدد). أما النوع الثاني - بين الذكاء والغريزة - فهو الذي يقودنا ويجعلنا ندخل أكثر في لباب المذهب البرغسوني في الحدس.

أ / **الذكاء**: يمثل اللامتصل، المتقطع، التحليل الفكري؛ ويتجه نحو الأشياء، نحو الخارج، نحو المكان، نحو العمل وبشكل خاص العمل على المادة وصناعة الأدوات Outils وهو «متصف بلا فهم طبيعي للحياة». الذكاء يقيس، له عادات تحليلية؛ والمعرفة هنا نسبية. الذكاء ملكة عملية (غير نظرية)، صانعة، تقطِّع المستمر (المتداخل والمتواصل). الذكاء- كالمعرفة الناجمة عنه - يجمد، يثبت المتحرك؛ غير قادر على اكتناه الواقع والمباشر والعفوي، وغير قادر على أن يقودنا إلى الماورائيات. فالواقع حركية: «لا توجد أشياء، لا يوجد سوى أعمَال». لا جمود واستقرار بل تغير وتطور وتبدل.

تعبِّر اللغة والرموز، هنا، عن هذا الضرب من المعرفة. «إن اللغة ترغمنا على أن نجعل بين أفكارنا ذلك التفكك عينه، وتلك الفوارق الجلية الدقيقة ذاتها التي نقيمها بين الأشياء المادية»[1]. اللغة تُصلِّد انطباعاتنا لتدرسها كما تدرس الأشياء؛ ذلك أنها «معمولة لأن تدل على الأشياء ولا شيء غير الأشياء».

ب/**الغريزة**: تكتنه الواقع «من الداخل»، وبواسطة معرفة معاشة لا تمثيلية أو ممثلة، ولا هي واعية. تكمل العمل الذي به تنظم الحياة المادة (يعطي برغسون مثلاً عن حشرة الأسفكس sphex التي درسها فابر، حيث الدقة اللامتناهية في شل الحشرة التي تبقيها الأولى غذاء لصغارها بعد موتها). وهذه الغريزة قد تكون معرفة عند الإنسان إذ أنها تقدر أن تتحول إلى حدس. الغريزة مجردة، منزهة[2].

ماذا يعني هذا التمييز والمعاكسة بين الذكاء والغريزة بالنسبة لموضوعنا الذي هو الحدس؟

---

(1) برغسون، «رسالة في معطيات . . .» (الترجمة العربية)، ص ١٤. اللغة تجعلنا نعبر عن تيار الوعي، عن الحالة النفسية (وهما من اللاممتد والكيف)، بالممتد وبالكم «ونرصف الظواهر اللامكانية في حيز المكان. . .».

(2) أنظر، عن الغريزة والعقل لدى برغسون، كمال الحاج، هنري برغسون، ج ٢ (بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٥٥)، ص ٤٦ - ٥٣.

ببساطة، إن الذكاء ضرب من المعرفة؛ بينما المعرفة من الداخل أو عن طريق «الدخول في الشيء» هي الضرب الثاني أي بالغريزة التي يكون الحدس استطالة لها، تمديداً لعملها. الحدس هو، على وجه الدقة، غريزة«موسّعة ومصفّاة »؛إنه الغريزة التي أصبحت مجردة، واعية نفسها بنفسها والقادرة على أن تفكر وتنكفىء على موضوعها فتوسعه وتمدده بشكل غير متناه.

الحدس نوع من التعاطف؛ إنه «التعاطف الذي بواسطته ننتقل إلى داخل الموضوع Objet لكي نتطابق مع ما عنده من وحداني يتصف به ومن ثمة مع ما فيه مما هو غير قابل لأن يعبَّر عنه».

المعرفة الحدسية هي أن نقيم في داخل المتحرك، وأن نتبنى الحياة ذاتها للأشياء. وليست هي معرفة من الخارج، لا تتكون بواسطة رموز اللغة وبالتصورات الذهنية الجاهزة سلفاً والمعدة من قبل. علينا أن نحيا ونولد مع الشيء في سبيل معرفته معرفة بالحدس. أن تعرف، هنا، هو أن تُخْلَق (بضم التاء وفتح اللام)، لا أن تقيس (أي حسب المعرفة بنظر العلماء).

إن الحدس «رؤية مباشرة للعقل بالعقل»؛ إنه ما يصل إلى العقل، ما يبلغ إلى الديمومة وإلى التغير البحت».

المعرفة الحدسية، هذه، تبدو كمثال، إنها خيالية؛ إنها تبلغ المطلق وليست أبداً معرفة نسبية. إنها مرغمة على أن تنوضع وتترصف في تصورات ورموز لغوية إذ اللغة غير كافية، جامدة، للعموم، جاهزة سلفاً؛ بينما الحدس هو غير قابل لأن يعبر عنه، لا يخضع للقول ولا للعمل. وعلينا أن نوحي بما لا نستطيع التعبير عنه، أن نستخدم التشبيهات والصور وما أشبه.

المعرفة الحدسية، باختصار، هي أن نحيا والموضوع حياة واحدة. هنا يورد برغسون مثلاً يوضح بجلاء الفرق بين المعرفة هذه وبين المعرفة الذهنية فيقول: المعرفة الذهنية عن مدينة هي جمع سائر المعلومات عنها (خرائط، أسماء، وصوفات، إلخ...)؛ أما المعرفة الحدسية فتكون بأن نعيش في تلك المدينة، ونرى الألوان والمباني، ونسير في الشوارع، ونتنشق هواءها و...؛ وكذلك فالفرق بينهما هو ما يكون بين معرفتي لرجل من خلال قراءات عنه وبين أخرى أكون فيها أتحدث وأعيش وأمشي معه.

٤ ـ حكم على نظرية برغسون:

تأثير برغسون كان بالغاً[١]. معظم كتبه، وهي قليلة أصلاً وإنما متصفة بالعمق؛ معروفة في اللغة العربية[٢] وصادفت هوى في الذات العربية الأميل ـ بحكم شروطها الموضوعية ـ إلى العنديات منها إلى الموضوعي، العلمي، المادي، الوضعي.

من اليسير الانتباه إلى أنه تأثر كثيراً بالنظريات التطورية والفرضيات التحولية. كما أن لأرائه في التاريخ الفلسفي جذوراً: فهو مثل هيراقليط قال بالصيرورة والحركة والتغير؛ ومثل برمنيد قال بوجود ممتلىء: فلا خلاء، ولا فراغ، ولاعدم؛ وليس اللاموجود موجوداً.

ومن اليسير الإنتباه إلى أن نظريته في الحدس نظرية شعرية أكثر مما هي نوع علمي؛ إنها صوفية أو روحانية. ودور عوامل الفكر والذكاء مقزم، مهيض القيمة. والترجرج والغموض سائدان؛ فمثلاً:

أ ـ كلمة «حدس» ذات معان مترَجرجة، عديدة، تدل على أكثر من نوع من المعرفة. فالحدس هو ـ كما قال برغسون ذاته ـ وعي مباشر، ووعي موسع، وهو الوعي بشكل عام، وهو التعاطف؛ والمعنى الخامس نجده في القول البرغسوني بأن العالم المادي ذاته، بفعل تغيره المستمر وحركاته الواقعية، يؤوب إلى الحدس.

ب ـ كلمة ذكاء مترجرجة، غير محددة تماماً. وليست وظيفتها ما قصره عليها برغسون؛ فوظائف الذكاء كثيرة وغير ما قاله برغسون.

ت ـ الغريزة ليست بتلك الدقة (ومن ثمة الحدس أيضاً) التي قالها برغسون. إنها، عنده، موسعة الأدوار. لكن تبرز هنا مشكلة عاد برغسون فنبه لها قائلاً: لم أقصد أن أعيد الحدس إلى الوعي أو إلى الغريزة.

وبرغسون المغرق في النزعة الذاتية الفلسفية بعيد عن العلم؛ فمثلاً:

---

(١) يراجع، زكريا إبراهيم، برغسون (القاهرة، ١٩٥٦)، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٢) ترجم له كمال الحاج: «رسالة في معطيات...». سامي الدروبي، الطاقة الروحية، مصر، دار الفكر العربي، ١٩٤٦، عبد الله عبد الدايم، منبعا الأخلاق والدين، مصر، دار الفكر العربي، ١٩٤٥. الدروبي وعبد الدايم، الضحك، مصر، دار الفكر العربي، ١٩٤٧ بديع الكسم، التطور الخلاق (تلخيص)، ١٩٤٨. وهناك أبحاث عديدة عنه في اللغة العربية.

أ - هل تلك المعرفة - التي هي ذوبان في، إتحاد مع، إقامة في، تطابق مع الواقع المدروس بل حتى امتلاكه إن لم يكن امتصاصه والفناء فيه - معرفة منهجية؟ هل هي معرفة علمية؟ ماذا يبقى من الباحث الدارس بعد ذلك كله؟ إن هذا «شيء» ميتافيزيكي . إن كان الحدس وظيفة ما ورائية للعقل فلن يبقى العقل، ثم الحدس، في نطاق العلم. ذاك ماورائيات وتخمينات.

ب - هل علمي أن يباعد بشكل قاطع وجازم بين الذكاء والغريزة، بين المعرفة الذهنية والمعرفة الحدسية؟ إنهما يتداخلان باستمرار، ويتساعدان؛ وليس بينهما تلك الهوة البرغسونية.

ت - رأيناه يقول إن الحياة ديمومة أو إنها خلق مستمر، وتحول دائم. ومن ثمة فلا تجزؤ في الحياة النفسية. من جهة أخرى، يقول برغسون - كما سبق - إن التقطيع يكون في المثير المادي الذي وحده يخضع للكمينة والقياس والإزدياد والحدة والسببية. ألا نلاقي مبالغة في ذلك؟ ذلك التيار المتصل يغدو، في خاتمة المطاف، موقفاً سلبياً يرفض التعريف للوعي والسلوك؟ تلك الديمومة والتحول الاستمراري ألا يعيقان دراسة الوعي أو تعريف ما يكون وما هو هذا الوعي؟

أخيراً، لا شك أن الذاتانية البرغسونية[1] تؤدي إلى موقف ضد العقلانية، ضد التعميم وإشادة العلوم، ضد الحقيقة العامة. ليست المدرسة الذاتية مضمونة النتائج علمياً، ولا تكون الحقيقة التي تقدمها العنديات مكفولة إذ تبقى حقيقة شخصية. فهنا نلقى معرفة روحية، وحقيقة حدسية، أي صوفية وشعراً وغنائيات ومثاليات.

والحقيقة، إن برغسون تراجع عن الكثير من نظرياته التي كانت في البدء كرد فعل ضد السيكولوجيا الترابطية، الذرانية، التي تجمع الإحساسات لتركب وتؤالف منها الوظائف العقلية والفكرية العليا.

وكان، من جهة أخرى، محقاً في تخفيفه من حدة الفصل والتبعيد بين الحدس والتصور (المفهوم)، أو في نفيه لإعادة الحدس بشكل مباشر للوعي والغريزة. . . لكن

---

(١) أغرق بَرْغْسون في النزعة الذاتية بلا ريب. وهو يبقى في التجريد رغم أنه يحدث كثيراً عن الشيء العياني. والحقيقة أن برغسون فيلسوف برجعاجي، عاش في عزلة، في عالم مثالي أو عالم أحلام. وضع الإنسان يتغير؛ وكذلك أيضاً عالما الفيلسوف والعالم النفسي.

نظرياته ـ كما سبق ـ تثير التحفظات: تلك هي حال نظريته في الـ «أنا» العميق، في الحرية، في الحدس، في الوثبة الحيوية، في الذكاء، إلخ.

وفي الختام، إن نظرياته في الديمومة، في ضرورة العودة للمعطيات المباشرة[١]، في دحض نظرية التوازي[٢]، في الحالات والتجارب المعاشة، في علم النفس الدينامي، حافظت وتحافظ على قيمتها وفعاليتها. لقد شكلت منعطفاً بل وثورة في تاريخ علم النفس يبالغ الفرنسيون في إظهارها.

٥ ـ حفنة مصطلحات:

ديمومة: dureé

حَرَكانية، حِراكة، دينامية: dynamique

حدس [عرفان، وجدان]: intuition

أداتية: instrumentalisme

الأنا: le «moi»

الـ«تُ»: le «je»

تكويني: génétique

الموازاتية، مذهب التوازي أو الموازاة: parallélisme

ذاتي، عندي: subjectif

ذاتانية: subjectivisme

---

(١) ألمح برغسون إلى ظهور نظريات جديدة في المعرفة صدرت في الخارج (يقصد في ألمانيا) تلح على العودة إلى المعطى المباشر. تلكَ هي النظرية الظاهراتية (الفينومينولوجيا).

(٢) راجع، عن دحضه هذا، د. كمال الحاج، هنري برغسون، ج ١ (بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٥٤)، ص ١٤١ ـ ١٤٩.

القسم الثاني

المدرسة الثانية في الإتجاهات الذاتية
الفلسفة الظواهرية (الفينومينولوجيا)

ندرس، فيما يلي، الناحية النفسية فقط من هذه الفلسفة الخصبة و، بشكل خاص، ما هو متعلق بموضوعنا الذي هو النوع الثاني من الاتجاهات الذاتية في أخذ الإنسان أو في تعريف علم النفس. شاءت هذه المدرسة أن لا تكون ذاتية صرفة ولا ذات طابع موضوعي بحت، بل أن تجمع الطرفين أي أن لا تتناول الموضوع بدون الذات ولا أن تعزلهما. من هنا كانت نظريتها في الوعي القصدي، في القصدية، في أن الـ أنا في تأملها تربط بين الذات وبين الموضوع. أرادت أن تكون توسطية: لا الذات بمفردها ولا الموضوع بمفرده، إذ تأخذهما هذه المدرسة سوياً، مع بعض، كليهما معاً وفي آن، برمتهما. ثم هي تذهب مباشرة وفوراً ورأساً إلى الأشياء عينها Zu den Sachen Selbst (را. : النصوص).

١ ـ الينابيع:

كلمة «ظواهرية»[1] ترجمة كلمة «فينومينولوجيا». لملاحقة ينابيع المذهب هذا ينبغي ـ بالطبع ـ ملاحقة معاني الكلمة الأجنبية أولاً. نحتها العالم والفيلسوف لامبير J. H.

(١) هناك ترجمة أخرى وهي «ظاهراتية» وضعت كمرادف للكلمة الأجنبية. بماذا نترجم، إذن، كلمة: Phénoménisme وهي مذهب هيوم؟ إن الـ isme تعني المذهب، المدرسة، النزعة، الفلسفة... لذلك من الأفضل، برأينا، أن نضع مقابل فينومينولوجيا: كلمة علم الظواهر (وإذا جمعت الكلمتين بكلمة واحدة ـ أي علمظاهرة ـ تسهل المشكلة)، وتترجم فينومينيسم بـ مذهب الظاهرة. وإذا جمعت هاتان الكلمتان بكلمة واحدة سهل الحل (أي ظاهرتانية أو ظاهرانية)، رغم نفور الأذن المؤقت، أو طبيعة مزعومة للغة، أو رد فعل المتزمتين.

Lambert (١٧٧٤)، ثم وجدت لدى هيغيل كعنوان لأحد كتبه في ١٨٠٧.

يعتبر فرانتس برنتانو[١] أول من شدد على «القصدية» للوعي أي على أن هذا هو دائماً وعي متجه نحو شيء ما. ولقد أخذ هذا المفهوم (التصور الذهني) عن السكولاستيين الذين كانوا يطلقون كلمة «القصد» للدلالة على اتجاه أو توتر الفكر نحو الشيء. إلا أنه وسع هذا المفهوم وجعله يشمل جميع الحوادث النفسية فقال بأن الوعي غير منطو على نفسه، بل هو ينتسب دائماً إلى غرض ما، ينتمي إلى موضوع ما، يتجه نحو شيء ما. وهكذا يحتوي كل فعل غرضاً ما، أو يتجه كل فعل نحو موضوع ما، بذلك يكون برنتانو صاحب مذهب نفساني هو «علم نفس الفعل» الذي ناهض وناقض مذهب «سيكولوجيا المحتوى».

جاء هوسيرل[٢]، واستغل إلى أبعد حد هذا المعطى الجديد. فعلى غرار ديكارت شاء هوسيرل إعادة التفكير في أسس المعرفة رغبة منه في أن يجد اليقين: اهتم في بدء عمله بتوضيح المعاني ووصف تشكلها وتكونها. لذا كان طموحه إيجاد منهج ونقطة استناد للفلسفة يكونان، كمناهج الرياضيات وأسسها، بلا نزاع حولها ولا جدال. وقد قبل، مثل ديكارت، بأن البداهة Evidence هي المحك الأكيد للحقيقة، و من جهة أخرى، بأن الحدس المباشر هو الذي يمنحنا تلك البداهة.

٢ ـ الظاهرة، المعرفة الظاهراتية:

إن الكلمة ظواهرية (فينومينولوجيا) تعني دراسة أو علم الظواهر، أي دراسة ذاك

---

(١) ترك فرانتس برنتانو Franz Brentano (١٨٣٨ ـ ١٩١٧) الرهبنة عندما كان أستاذاً في جامعة فورتسبورغ. كان متأثراً بـ أرسطو، والمدرسيين أي السكولاستيين، ولييبنتس، ولوك. نادى بأولوية علم النفس على العلوم الطبيعية في كتابيه: «مباحث حول سيكولوجيا الأحاسيس» و «علم النفس من وجهة نظر تجريبية».

(٢) كان أ. هوسيرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) يعتبر نفسه تلميذاً لـ برنتانو إذ تتبع محاضراته في فيينا. انقلب إلى دراسة الفلسفة بعد أن كان يعلم الرياضيات وذلك بفعل قراءاته لـ كانط وبفضل برنتانو. درس هذه الفلسفة ـ أو هذا العلمنفس الجديد ـ التي اخترعها في أوائل هذا القرن. اضطهده النازيون ومات في المنفى، في سويسرا. استطاع تلميذه في فريبورغ، الأب فان بريدا، أن ينقل خفية سائر مخطوطات ومكتبة هوسيرل إلى بلجيكا. من أشهر مؤلفاته المترجمة للعربية: تأملات ديكارتية (ترجمة تيسير شيخ الأرض). تلاميذه هم الذين خلقوا علم نفس الشكل.

الذي يبدو للوعي، ذاك المعطى[1]. المقصود، إذن، الكشف عن هذا «المعطى» أو هذا «الشيء ذاته» الذي نفكر فيه أو نتحدث عنه متجنبين في كل ذلك اللجوء إلى فرضيات وإلى ثقافة قبلوية. فلا لجوء أبداً إلى أسبقيات بل الوصف هو المطلوب، وصف الظاهرة فقط. لا تَشرحْ بل صِفْ هذا الشيء الأحمر. هل يُشرح لون الزهرة الأحمر مثلاً بتفاسير فيزيائية؟ فأن نقول هو ذبذبات، هو مجموعة، هو كذا وكذا، يعني أن نكون قد وضعنا «شيئاً ما» مكان احمرار الزهرة، شيئاً ما هو قبل التفكير أو ضد التفكير في هذا اللون (الشرح هو للعلوم الطبيعية لا للعلوم الإنسانية، سبق ذكر ذلك). الظاهرة هي، إذن ومرة أخرى، الطريقة أو الوجه الذي بموجبه يكون الموضوع الذي نتأمله، أو «الشيء»، معطى للوعي. لون الزهرة الأحمر كما يبدو للوعي هو الظاهرة التي ينبغي وصفها لا وصف الاحمرار وصفاً فيزيائياً أو طبيعياً.

ثارت الظواهرية ضد الذرائعية وضد الإغراق في المذاهب الذاتية والمذاهب اللاعقلانية. شاءت لنفسها أن تكون تأملات على المعرفة، أو أن تحدد أسس المعرفة، أو أن تكون معرفة. وكان لها أن وضعت بين قوسين[2] الثقافة،والتاريخ، والمعلومات المسبقة والسالفة، في سبيل أن تعود إلى منطلق يكون لا معرفة جذرية. تود أن تكون لا تاريخية؛ نادت بـ العودة للأشياء. ذلك أن الأشياء ـ في نظر الظواهريين ـ تشمل الأفكار والعواطف إلخ أي العالم السيكولوجي والعالم الخارجي معاً. فللظواهر النفسية حقيقة واقعية Realité فعلية حسب هذه المدرسة.

وقلنا أيضاً أنها تود العودة إلى المعطيات المباشرة؛ فهناك ترتكز المعرفة العلمية (قارن بـ: كانط مثلاً). وهكذا فإنها تأمل منطقي. لم تحب أن تكون بناءات مذهبية أو تركيبات ما ورائية.

---

(١) ضعف، بفعل الإستعمال والتطور، الإلحاح على « العلم، الدراسة» في هذه المدرسة وصار المقصود: وصف الظاهرة لا دراستها. على هذا فقط تجوز الترجمة بـ «فلسفة الظواهرية» لا «فلسفة علم الظواهر». لكن الترجمة الثانية تبقى أضبط للدلالة على الأصل وللتمييز، كما سبق القول، عن المذهب الظاهري (عند هيوم) ولترجمة مناسبة لمذهب الظاهرة اللاحقة الذي يفهم به الوعي لدى مودسلي، مثلاً.

(٢) هذا ما يسمى بـ ممارسة تعليق الحكم Suspension du jugement أي الـ أيبوخي Epoché. تضع بين قوسين، دون أن تنفي، وجود الطبيعة البدنية، ومجمل العالم المحيط بنا وبما فيه من أشكال إجتماعية وثقافية (وهذا هو التقليص أو الإختزال Réduction الفينومينولوجي) فنبلغ عند ذلك الحدس. تود الظاهراتية تنقية الوعي إلى أقصى حد، إلى درجة لا ترى فيها الوعي غير عدم Néant أو قدرة يمكنها أن «تعدم» (تحيل إلى عدم)أوتليّس (تحيل إلى ليس أي غير موجود).

٣ ـ المنهج الظاهراتي، الوعي القصدي والتقليص (الإختزال):

الوعي، هنا، هو دائمًا وعي بشيء، بغرض، بموضوع ما. إنه يقع على، يتجه أو ينطلق نحو، يقصد إلى، ينزع لـ شيء معين. لقد رفضت هذه المدرسة مفردات مثل «تيار الوعي»،«ميدان الوعي»، «حقل الوعي» لأنها مفردات تفترض وجود محتويات للوعي ووجود شيء حاو لموجودات. إذ عندئذ يصبح الوعي شيئاً كالجسم؛وهذا ما ترفضه الظاهراتية. ليس الوعي شيئاً بل هو «ضوء» على الأشياء. إنه كاشف للأشياء، لا يكشف نفسه وهو غير مغلق على ذاته. إنه شيء ما لا يوضع «بين قوسين»، ولا أستطيع أن «أعلّقه»؛ ذلك انه لا يمكن أن يصاب بالنفي الظاهراتي: تناقض هو الأدعاء بوضعه بين قَوْسينْ (قارن: الشك بالذات عند ديكارت). ليس الوعيُ كائناً قائمًا بذاته، ليس هو في داخل الإنسان، ليس هو شيءاً، لا محتوى له. ليس هناك فكر Pensé بحت، نقي (بل هو دائمًا فكر بشيء ما)؛ إنه حالة نفسية تختلف حدتها (الوعي هو أحياناً على درجة عالية الحدة، أحياناً هو فاتر، وهناك أحياناً اللاوعي). إذن، ليس الوعي مكاناً للحالات النفسية في هذه المدرسة. ثم انه يجعلنا ندرك معنى في كل سلوك، كما سنرى.

وبينما يرى المذهبان الطبيعي والفيزيائي أن الوعي الإنساني يكون شيئاً من الطبيعة، يرى هوسرل ـ وهو الذي حارب هذين المذهبين وعاكسهما ـ ان الطبيعة هي التي تكون شيئاً ما من الوعي الإنساني[1].

وخلاصة ما سبق، في انطلاقنا نحو هذا الشيء أي تلك الظاهرة، ينبغي أن نلغي؛ أن نضع بين قوسين ـ في سبيل الوصول إلى اليقين الذي هو بداهة ضرورية[2] ـ المعرفة السابقة، و المسبقات والقبلويات المعرفية والمبادئية والتصورية والمفاهيمية لنعود إلى التجربة المباشرة. ومن أهم الأمور في المنهج الظاهراتي هو هذا التقليص أو الاختزال الذي يحرر من الحقائق الجاهزة والمصاغة، والذي يتخطى النفسي والوضع في العالم بغية بلوغ الظواهر «المحضة» و «الوعي الصاعدي والمتسامي».

نظرية المعرفة، هنا، حدسية؛ تتم بطريقة مباشرة، أصيلة. وذلك هو مبدأ المبادىء

---

(١) لا يعني ذلك أن الموضوعات، الأشياء، تنعدم عندما نكف عن إدراكها. إنها تتراجع فقط. إدراكنا لها هو أخذها في معطى كلي، في وحدة، في اختيار (را. : علم نفس الشكل).

(٢) القضية الضرورية يكون الحكم فيها: من الضروري كذا. . . وإلا فنقع في التناقض. مثل هذه البداهة هي التي يبحث عنها علم الظواهر (قارن مع ديكارت، ثم مع الغزالي ـ بمعنى ما من المعاني ـ في بحثه عن اليقين).

في المعرفة. البداهة Evidence هيَ المحك الوحيد للحقيقة؛ والبداهة هي التجارب التي تحضر فيها أمامي (عندي، لي) الأشياء والحوادث التي أصفها.

والحدس هنا ـ عكس ما هو عند برغسون ـ ليس تمثلاً للموضوع أو انغماساً في الموضوع؛ بل هو تأمل، نظر، رؤية، Contemplation, Regard, Schau لهذا الموضوع.

٤ ـ إلتقاء الوعيات (تواصلها)، معرفة الـ «أنت»، الآخر:

كان علم النفس التقليدي يرى أن معرفة الآخر تتم بطريقة التشابه، بالقياس إلى الـ أنا؛ فمثلاً، أنا أعرف أنه يشعر بالخجل أو بالغضب عندما أرى وجهه يحمر أو عندما أراه يقوم بحركات ثائرة، عنيفة. وأنا عرفت ذلك في الغير لأني أعرف، بحكم تجربتي الشخصية، أني أحمرّ عند الخجل وأقوم بحركات جامحة عند الغضب. الطريقة، إذن، قياسية، تشبيهية. تجري بواسطة برهان، وباستدلال فكري.

أما علم الظواهر (وعلم نفس الشكل، والظاهراتية الوجودية كما سنرى) فقد سُمِّيَ بـِ علم نفس المخاطب Psychologie en deuxième personne بسبب، من بين أسباب، أن موضوعه هو الـ أنت. معرفة الغير تتم هنا بشكل مباشر، حدسي، فوري، لأول وهلة. أدرك مباشرة أنك غاضب أو منخجل ولا أرى الغضب أو الخجل وراء الحركات الثائرة أو وراء إحمرار الوجه. إن الحركات هذه هي الغضب؛ أقرأُه فوراً وللتو ومباشرة فيها. إن الولد يدرك إدراكاً مباشراً مغزى ومعنى وجه أمه، إنه يرد على ابتسامتها فوراً؛ فالوجه الإنساني له للوهلة الأولى معنى تعبيري إنساني[1]. الأنا والأنت، في هذه المدرسة، لا يفصلان: هما في وحدة جدلية، يتبادلان التكون والأعتراف ببعضهما البعض أو الرفض أو الأحترام.

على هذا الحت وليدات الظاهراتية مثل: الظاهراتية الوجودية، علم نفس الشكل. وهنا كانت نظريات المحبة والتعاطف و«نظر الغيرعلي»، ودور الآخر، إلخ. . . إن المحبة والتعاطف، هنا، طريقتان من طرائق معرفة الآخر[2]. في اختصار الأنت ـ في

---

(١) لا مجال هنا لتبيان مزايا هذه الطرائق في المعرفة التي قدمتها الظاهراتية. ويبقى أنه ليس صحيحاً دائماً أني أستطيع الاستغناء عن تجربتي الشخصية لفهم الغير. وليس صحيحاً دائماً أن تأويلي العفوي، التلقائي، لتعبيرات الآخر هو تأويل يصلح في جميع الأحوال (في حالات كرهي، مثلاً، للغير يجعلني لا أدرك تعبيراته بشكل صالح)، إلخ. . .

(٢) يراجع، في هذا الميدان، نظريات ماكس شيلر مثلاً. ليست المحبة ولا التعاطف طريقتين صائبتين دائماً في معرفة الغير.

الظواهرية ـ أول، أساسي، ضروري لي؛ إنه أنا، ولكن أنا أخرى هو؛ إنه أنا غير أنا[١].

٥ ـ حسنات المدرسة النفسية الظواهرية:

لقد وضعت النفسية الإنسانية على أنها دائمًا، وللوهلة الأولى وبشكل مباشر، «علاقة مع العالم». ورنت ـ لم تنفذ دائمًا ـ لأن ترفض وتنكر كل شمولية مجردة في سبيل العودة إلى «المعطيات المباشرة» وهي العودة التي تشكل الفكرة المهيمنة والرئيسية في الثورة الظواهرية الهوسيرلية.

ومن حسناتها، نكرر ذلك، نفي وجود الفكرة الخالصة النقية Pensée pure؛ فكل فكرة هي فكرة بشيء ما. كل ذات هي ذات لغرض ما، لا وجود للذات البحتة Sujet pur بل هناك دائمًا علاقة بين ذات تدرس وموضوع يُدرس. من المصطنع، من الخطأ، اعتبار هذا أو ذاك بشكل منفصل عن الآخر وخارج العلاقة التي تجمعهما «في حد وسط هو الأنا في تأملها»[٢]. بمعنى آخر، ما يود هذا العلمنفس أن يثبت هو أنه لا وجود لعلم نفس لا يكون قصدياً وبيذاتياً (بين الذاتات).

انتفع علم النفس من تلك الموضوعة القائلة بالعلاقة بين الذات والموضوع. لقد طبق كارل يسبرز[٣] هذه على علم النفس العلاجي فألح على ضرورة الصلة الشخصية التي يجب أن يقيمها الطبيب النفسي مع المريض، وعلى ضرورة تقدير ما تثيره هذه العلاقة المباشرة والشخصية والمعينة، وعلى أنه لا ينبغي اعتبار المرض بشكل عام أو مريض ما بشكل مجرد بل هناك، في الواقع، مريض معين، في حالة ووضعية وصفات و. . . . معينة، محددة. وهكذا صار الطب النفسي يفهم ولا يشرح، ويخفف من اللجوء إلى الطرائق الكيمائية والتشريحية في سبيل اللجوء إلى الحتمية النفسية أو البحث عن الأسباب النفسية وعن دلالات المرض ومعنى السلوك المضطرب: العُصابي أو الذُهاني.

كما أن من منافعها الدعوة إلى إقامة تفكير جذري، راديكالي، قادر على الإنقاذ من

---

(١) M. Merleau - Ponty, Phénoménologie de la perception pp. 398 - 419; G. Gusdorf, traité de métaphysique. pp. 250 - 288; Nédoncelle, La réciprocité des consciences...

(٢) علم النفس، هو أيضاً، مشروع (قصد، نزوع) لفهم أفضل للإنسان ولسلوكه..العالم هو موضوع من المواضيع القَصْدِيّة» للباحث، للذي يفكر.

(٣) لا مجال هنا للتحدث عن الفينومينولوجيا الوجودية التي تأخذ الإنسان على أنه «كائن ـ في ـ العالم». راجع ما بعد.

الأفكار المسبقة الناتجة عن البيئة أو من الأوضاع الخارجية؛ وفي ذلك دعوة إلى ردم هوة بين المنطق وعلم النفس. وهذه الدعوة للانطلاق من الصفر، لإعادة تفكير في الموضوع، تذكر بـ ديكارت.

ومن حسناتها الأخرى التشديد على أهمية التجربة المعاشة[1] حيث الموقف الساذج في المعرفة وحيث نحيا موضوعنا أو نعانيه بدلاً من أن نتخيله ونتصوره. هذه الدعوة لمعاناة التجربة أدت خدمات عديدة. إنها نافعة لا ينكر جدواها؛ لكنها غير كافية، كما نرى.

وحرثت جيداً في مجال: تواصل الوعيات، معرفة الغير، علم نفس المخاطب، إدراك الـ أنت، العلاقة بين الـ «أنا» والـ «أنت». ففي هذه الموضوعات أدت الظواهرية منافع جمة، وفتحت النظر أو أنها من زوايا جديدة ألقت أضواء كاشفة على تلك الظواهر.

أخيراً لا ننسى أنها رفضت أعتبار الإدراك الحسي قادراً على إفهامنا الظواهر، فهو يجمع ويقمش الأحاسيس ولكنه لا يجعلنا نفهم أو نبلغ النظرة الكلية للظاهرة. كما أنها رفضت أيضاً الاستبطان.

٦ ـ نقائص هذه المدرسة:

صحيح أن الظواهرية الـ هوسرلية قد تطورت على أيدي الظواهريين الوجوديين وأيدي الظواهريين المعاصرين. لكن فلسفة الظواهرية بشتى «أجنحتها» تبقى ذات عيوب؛ منها:

ـ إن أوهام «التجربة المباشرة» عديدة. فليست التجربة مباشرة في أي علم من العلوم. ذلك أنها دائمًا غنية، معقدة وليست بتلك البساطة التي يظنها الظواهري. إنها دائمًا متفكر بها، مجربة، ناضجة ومعقدة. ثم هل ذاك المباشر الذي يصفونه هو بالفعل التجربة المباشرة، الأولى، البداية، الانطلاق؟

ثم ان في «التجربة المباشرة» موقفاً لعله ضد فكراني أو ضد عقلاني (كما في حال الحدس). وليس ما تصل إليه، في خاتمة المطاف، سوى ما هو متجذر في التاريخ والثقافة اللتين تود هذه الفلسفة وضعهما بين قوسين[2].

---

(١) لا غنى هنا هن المقارنة بين التجربة المعاشة في الظواهرية وبين الحدس لدى برغسون. هناك تشابهات، بالفعل؛ لكن الإختلاف، هو أيضاً، بارز.

(٢) انتقد الفرنسي أندريه دارْبون انتقاداً شديداً التيارات الفلسفية القائمة على الفينومينولوجيا الألمانية =

لكن التجربة المعاشة تبقى، فعلاً، قريبة من النظر العلمي: فهي ذات موضوع يهدف إلى شيء ما، وهي تظهر التوتر والتفكك ومن ثمة الترابط، وتربط الذات بالموضوع...

ـ جعلت من الحدس طريقة لاكتشاف «الماهيات». لكن الحدس لا يضمن إعطاء قيمة للحقيقة، ولا هو ينبىء عن موقف عقلاني، ولا هو كاف.

ـ ما هي نوعية الحقيقة في الظواهرية؟ إنها عودة للمثل الأفلاطونية، للشيء المطلق أو للموضوع المطلق. ولقد تنبه الظواهريون المعاصرون لهذا فاهتموا بالوجود العياني أكثر مما اهتموا بالماهيات الشاملة. لذا سموا بالظواهريين الوجوديين (تناولوا الوجود الإنساني بأبحاثهم).

ـ حتى ولو قيل إن هوسيرل لم ينكر السيكولوجيا العلمية والتفسيرات التكوينية (النشوئية) فإن الكثيرين من تلامذته هم ضدها. وهم يرفضون أخذ علم النفس كعلم وضعي يقوم على التجربة ويخضع للمختبر. وعلى كل حال فهي لا تهتم بالشروح السببية التي قد يعطيها العالم أو المؤرخ أو العالم الإجتماعي للظاهرة المدروسة أو لتجربتنا المباشرة.

ـ جعلت من علم النفس «ملحقاً» بالفلسفة، أو طريقة جديدة في التفلسف. وعلم النفس أكثر وغير ذلك من حيث المناهج والميادين والغرض والمصطلحات. فإذا عدنا للتجربة المعاشة، التي تلح عليها الظواهرية حتى سميت باسمها، نقول إنها غير كافية لتغطية ميدان علم النفس. إن علم النفس أرحب وأعقد من أن يحصر في التجربة هذه. ثم إنها ـ كما سبق القول مرات عديدة وبصدد الحدث وطريقة المعرفة لدى برغسون مثلاً ـ تظل حبيسة الذاتية وتبقى شخصية. والحقيقة هنا، إذن، تخضع للذاتية والفردية وما إلى ذلك من تأثرها بالعاطفة وبالإهتمامات والمشاغل الفردية، إلخ.. الحقيقة ـ كما سبق القول ـ هي غير وأكثر من الذاتية التي لا تبني حقيقة، ولا تكمل بدون الموضوعية، بدون الغير، بدون العقل وما إليه[1].

= التي يقول إنها تدعو لإعادة الانغماس في المعاش، وإعادة اكتناه كل القيم بالحدس المباشر. إنها، بنظره، خادعة؛ فلا شيء هو مباشر، ولا تجربة إلا وهي معقلنة وفيها فكر ونضج. راجع كتابه:
A. Darbon, Une philosophie de l'expérience, Paris, P. U. F., 1946.

(١) يراجع، هنا، عيوب ونقائص الذاتانية في تعريف علم النفس، وفي علم المعرفة، وفي صوغ الحقيقة، وفي أنماط المعرفة.

ـ بصدد ما قَدَّمَتْهُ في مجال معرفة الغير: إن انفتاح وعي على وعي آخر يتم ـ بالإضافة إلى ما قالته ـ في حالة مشتركية الهدف أو مشتركية الشيء المدرك، أو في حالة التجانس في التجربة التي يحياها كل من الوَعْيَيْن.

ثم إن التعاطف ـ عند ماكس شيلر، عند شمالنباخ، إلخ ـ طريقة لمعرفة الآخر. لكن ليس التعاطف والمحبة وسيلتي معرفة صائبتين في جميع الأحوال: قد نتعاطف فوراً مع شخص ما ثم لانلبث أن نرى الخطأ الذي وقعنا فيه؛ قد نكره شخصاً للوهلة الأولى، ثم تجلوه الحقيقة والتجربة لنا فرداً محبباً ولطيفاً لا كما أدركناه بالتجربة «الفورية» المعاشة.

إذن، لا بد من الخروج من قوقعة الذاتية هذه؛ لا غنى لنا أن نقارع ونقارن المعطيات التي تقدمها التجربة المعاشة مع نور العقل، مع المناهج الموضوعية، مع الطرق العلمية. لا بد، باختصار، من تنقيح واستكمال ومقارنة المعطيات الذاتية التي لا تؤدي إلى حقيقة موضوعية، ولا إلى العلم...

٧ ـ حكم عام:

إن في الفلسفة الظاهراتية الكثير من المصوغات الفكرية غير المقبولة في عالم الفلسفة. وأولئك الذين تبنوا الكثير من نظريات وأفكار هوسرل لم يتقبلوا فلسفته برمتها، حتى ولا هيكلها المنطقي العام أو بناءاتها التركيبية قاطبة. ما يبقى وما أثر هو ذلك الإتجاه، تلك الذهنية وهو تلك الطريقة، في الإدراك والرؤية والإحساس، التي قدمتها الظواهرية.

ولعل تلاميذ هوسيرل ومريديه من جهة، ثم من جهة أخرى مساهمته في الدفع إلى، أو في خلق، الظاهراتية الحديثة، خير ما يدل على تأثيره وعلى المناخ العام أو الجو الفكري الذي صار فيه علم النفس الظاهراتي المعاصر[١].

(١) ظاهراتية وظواهرية كلمتان مستعملتان دون فرق في الدلالة.

القسم الثالث

علم النفس الوجودي

١ ـ الظاهراتية الوجودية:

رأينا أن هوسيرل يهتم بالماهيات، وإن الهوسيرلية أضحت مذهباً ماهوياً ما لبث بعض الظواهريين المعاصرين أن حولوها إلى مذهب وجودي (وجودانية). وبعد أن كان الاتجاه ـ في البحث عن الماهيات ـ اتجاهاً فكرياً صرفاً ومنزهاً، صارت الظواهرية مثقلة بالعاطفيات والوجدانيات فغاصت في مباحث مثل: القلق، الهم، الحصر، السقوط، إلخ...

يعتبر مارْتِنْ هيديغير وكارل ياسبرز أشهر الرواد في الفلسفة الوجودية المعاصرة، وصاحِبَيْ أكبر تأثير في تكوينها وتطويرها. كما نذكر على هذا الصعيد عينه: سارتر، ميرلو بونتي، بنسفنغر، بويتانديك، إلخ... ما هي، الآن، أهم أو أشهر موضوعات علم النفس الظاهراتي المعاصر، علم النفس الوجودي.

سبق أن رأينا كم انتفع علم النفس كثيراً من الأبحاث الظاهراتية ومن منهجها الوصفي الذي يضع جانباً المسبقات الماورائية والذي يكتفي بوصف الشيء كما يبدو، أو كما يعطى للوعي؛ وذلك بدلاً من الإغراق في التنقيب عن الأسباب والمصادر للظواهر. من هنا كانت العودة للملاحظة الساذجة، للحوادث في واقعيتها العيانية، للظاهرة. من جهة ثانية، طريقتان أمامنا لدراسة علم النفس الظاهراتي المعاصر أو الوجودي: اما أن نتناوله من خلال ممثليه (سارتر، ماكس شيلر، موريس ميرلو ـ بونتي، إلخ...)؛

واما أن ندرس هؤلاء ثم الموضوعات النفسية الظاهراتية لدى كل منهم بمفرده. سنختار الطريقة الأولى فنعرض، بالعرض لا بالطول، أربعة موضوعات مبحثية هي: الـ أنا، الـ آخر، العالم، القيم[1].

١ ـ الـ أنا:

يتحدث هذا العلمنفس، كعلم النفس التقليدي، عن الوعي والجسم كجزءين للـ أنا؛ لكن بطريقة جديدة تماماً.

أ/الوعي: في علم النفس التقليدي، الوعي «شيء» واقعي، دائم؛ كالمادة مثلاً. حوادثه تعاكس بحوادث العالم الخارجي: هنا ما هو يقاس وما يوضع في مكان محدد، إلخ؛ وهناك ما هو داخلي، شخصي...

في علم النفس الوجودي، ليس هناك إنسان داخلي بل يكون الإنسان دائماً في العالم وهو لا يعرف نفسه إلا في هذا العالم (ميرلوبونتي، ظاهراتية الإدراك، التوطئة، ص ٥). ليس هناك صور بل هناك وعي متصور أو وعي يدرك، ووعي يحب أو يكره... لا يوجد الوعي بمعزل عن غرضه، عن موضوعه، عن قصده. إنه العمل الذي بواسطته ننزع إلى، نقصد، نرنو إلى شيء ما. فالحب هو حب شيء ما، والكره كره إنسان ما: إن العاطفة تقصد دائماً غرضاً ما. الوعي ـ أخيراً ـ هو قدرة متجهة نحو المستقبل ومستقلة عن الماضي؛ إن نشاطه نشاط خلاق. من هنا كانت الحرية تشكل (بنظر سارتر، هنا) البناء التحتي للوعي. وإنها ذات أهمية من الدرجة الأولى في هذا المجال. ومن هنا كان للانفعال (عند سارتر، أيضاً) معنى أو سلوكاً يرنو إلى حل مشكلة وخفض توتر في سبيل إعادة الإستقرار إلى الإنسان في عالمه.

ب/البدن: على العكس ما هو لدى ديكارت ـ والمتأثرين به ـ يلعب البدن في هذه الظاهراتية دوراً رئيسياً حتى ليكاد يقدم على أنه هو الـ أنا (نظريات غابرييل مارسيل، سارتر، ميرلو ـ بونتي). ليس هناك ظواهر نفسية متحدة بالبدن، فلا شيء وراء البدن (سارتر). وكما يقول ميرلو ـ بونتي: ليست النفسية عالماً مختفياً وراء شاشة البدن، فالبدن «يعبر في كل لحظة عن أنماط الوجود»؛ ثم يقول: «ليس حقدي ولا غيرتي هما في نفسي أو في وعيي أنا، إنهما في سلوكي تجاه ذلك الذي أحسده؛ إنهما، في خاتمة المطاف، في

---

(١) Foulquié, La psychologie contemporaine, pp, 380 - 406.

بدني . . .»[1]. وهنا نتذكر ما سبق لـ بيير جاني أن قال: «ليست عاطفة ما موجودة في النفس أكثر مما هي موجودة في البطن، إنها تغيير في السلوك برمته»[2].

٢ ـ الآخر:

يعتبر دور الآخر في تكوين وبناء ووجود الـ أنا موضوعاً رئيسياً جداً في علم نفس الظاهراتي المعاصر. إن الغير هو الوسيط الضروري بيني أنا وبين نفسي أنا بالذات. فبفضل الآخر أعي نفسي. الآخر ينظر إلي كما ينظر إلى الأشياء. لا أنوجد بدون الآخرين . . .

من هنا كانت أساسية جداً موضوعة تواصل الوعيات أو التقائها وتشاركها: إن معرفة حالات الوعي عند الآخرين هي معرفة مباشرة. فليس الغضب، الحقد، الخجل، المحبة،حوادث نفسية مختبئة في سويداء وعي الآخر؛ إنها على وجهه. هي في حركاته وليست وراءها. بداهة أعرف الغير أو أفهم سلوكه (يراجع، هنا، ميرلو ـ بونتي وماكس شيلير). لكن هذه العلاقة «أنا ـ أنت» تثير مشكلة: هل الغير يلعب دور المعيق في وجودي؟ هل هو يسقطني من مستوى الإنسان إلى درك الأشياء (سارتر). أم ـ بالعكس ـ في التقائي بالغير نصل ـ أنا وهو ـ إلى مرتبة أرفع؟ في هذه الحالة الثانية تبرز الـ «نحن» بدورها البناء؛ وهنا تبرز أيضاً موضوعة «الحوار»[3].

٣ ـ العالم:

كما رأينا، يأخذ علماء النفس الظاهراتي المعاصر (الوجودي) الإنسان كموجود في العالم: مع الآخر أو ضد الآخر، في مواقف وجوده، حضوره أمام الأشياء. . .

لكن ليست جميع الأشياء منظورة، مُدْرَكَة، بالتساوي من قِبَل الذات. إن

---

(١) كانت الحكمة، بالمعنى القديم والعَقيدوَي للكلمة، كفاحاً ضد التجسد. لقد شجب البدن فيثاغورس وأفلاطون، والديكارتيون والعقلانيون أيضاً في العصر الحديث. كثيرون من الفلاسفة كانوا يعتقدون ـ بدرجات مختلفة ـ اعتقاد أفلوطين بالجسد: يقول فورفوريوس أن أفلوطين هذا كان يشعر بالخجل من وجوده في جسد ولذا رفض أن يوضع له رسم. الحقيقة أن أولوية البدن على العقل قائمة لدى الطفل، لدى البدائي، وهو المطلق، في ظاهراتية غابرييل مارسيل مثلاً. وتلك الرؤية السوداء للبدن سادت الفكر العربي في مختلف قطاعاته (الصوفية، الفلسفية، الأخلاقية، الفقهية. . .) وأنماط السلوك اليومي والإجتماعي ضمن أوضاع تاريخية تقهر الإنسان.

(٢) Gusdorf, Traité de Métaphysique, pp, 212 - 213.

(٣) يراجع، عن هذا، نظريات: نيدونسيل، ماكس شيلير، مادينيه، غوسدورف، بنسفنغر، إلخ. . .

الإنسان، بالقدرة الإنتقائية لـ «النظر» Regard، يجعل الوعي مختلف الحدة تجاه الأشياء. إني أدركها ككل، كوحدة؛ لكني انتقي، أختار. يعني هذا أن عمل الوعي هو ما يجعل أشياء تنوجد،إذ هي لم تكن قبل الوعي موجودة إلا بشكل فرَضي (بالقوة). ثم إن المشهد يتغير حسب الشيء الذي أفتش عنه: إذا كنت أبحث عن صديق بين مجموعة ـ المجموعة هي الخلفية، الأساس، الأرضية[1] ـ فإني أحيل إلى عدم جميع الأشكال التي تظهر ثم تغرق في اللامبالاة عندي. الأشخاص، الطاولات، الكراسي...، كلها تنمحي باحتشام، سراً أو خفية، في بحثي عن صديقي. وإذا شئتُ البحثَ عن موضوع الاجتماع فإن كل شيء يغرق في اللامبالاة، ينعدم، ينمحي، ما عدا موضوعي أنا...[2].

الإنسان، في هذه المدرسة، هو الذي يعطي الوجود للعالم، للأشياء. وهو الذي ينظِّم العالم حسب مزاجه. وبهذا فإن العالم المنظَّم بحسب ذاك الشكل هو انعكاس للإنسان[3]. أنا أُعطي معنى لوجودي وأسلافي وتاريخي، أنا النبع الحقيقي والمصدر... أنا الذي أعطي للأشياء معنىً، وقيمة ووجهة. تلك خلاصة وتلخيص موقف ميرلوبونتي، مثلاً، من الوجود[4].

٤ ـ القِيمَ:

في نظر هوسيرل، تعطى الأشياء لنا على أنها موجودة و، في الوقت عينه، على أنها نافعة أو ضارة، جيدة أو رديئة، جميلة أو قبيحة؛ أي أنها تعطى لنا كموجودةٍ وكذاتِ قيمةٍ في الآن عينه.

نظرية القِيَم ـ وهي نظريات ـ تختلف حسب المفكرين؛ وليست هي من موضوعنا بشيء. إنما المنطلق لها هو نظرة هوسيرل المذكورة أعلاه[5]: فهي صفات للأشياء أي كاللون وما أشبه؛ وهي (القيم) تُدرك بالقوى الوجدانية، لا بالقوى المعرفية؛ وهي أيضاً قصدية (تهدف لشيء ما)؛ ويجب وصفها وصفاً أميناً بالعودة للمباشر، إلخ.

---

(١) را.: علم نفس الشكل (الفصل الثامن).
(٢) را.: سارتر، الوجود والعدم، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الآداب، ١٩٦٧.
(٣) Foulquié, op. cit., 304
(٤) را.: القسم التالي، ما هي الظواهرية.
(٥) يعتبر ماكس شيلر ـ منظِّر التعاطف أو الذي بنى نظرياته على التعاطف ـ الأشهر في هذا الميدان.

دم جديد، تيارات إعصارية، تجديدات. ذلك هو عمل مدرستنا هذه في الفكر المعاصر:

فمثلاً ينبغي الإلماع إلى الاهتمام بالرواية كمنهج، لدى هذه المدرسة، من مناهج علم النفس. والقصة، هنا، تؤخذ على أنها دراسة لسلوك الأشخاص الواردين فيها؛ ولا تؤخذ على أنها تحليل استبطاني، أي تحليل ذاتي يقوم به المؤلف لنفسه هو بالذات عندما يضعها مطرح هذا البطل أو ذاك. فبنظر سارتر مثلاً - بل وعند سائر الظواهريين الوجوديين - لا يحق للمؤلف أن يضع نفسه مكان غيره من أشخاص الرواية (را. ، مثلاً، سيمون ده بوفوار، الوجودية وحكمة الأمم، ١١٩ - ١٢٠).

بل ان السينما، هي أيضاً، أضحت تستخدم في دراسة «تصرف الإنسان أو سلوكه» (ميرلوبونتي). فالسينما تُظْهِر، أفضل مما تفعله الرواية، الإنسان في العالم وتظهر طريقة معالجة الأشياء والآخرين؛ تلك الطريقة التي تبدو لنا في حركات وإيماءات ونظر الآخرين. يجعلنا الشريط السينمائي نشعر بالمأساة في حقيقتها الواقعية، وهو تجربة نفسانية لا تضاهى[1]. وأعمال سارتر[2]، مثلاً، في مجال الرواية والمسرح والسينما معروفة؛ كانت بلا ريب ذات نفع وقيمة.

---

(١) يراجع عن سيكولوجية السينما:
Jean Mitry, La psychologie du cinéma, 2 t. Paris, 1965 - 1966, éd. universitaires.

(٢) لم نورد هنا بالتفصيل آراءه في: الوعي ،والقصدية، الأنا - أنت، النظر، الإنفعال، التخيل، التحليل النفسي الوجودي، إلخ. . .

القسم الرابع

نصوص

النص الأول: ما هي الظواهرية

موريس ميرلو - بونتي

ص ١ / ما هي الظواهرية (الفينومينولوجيا)[١]؟ قد يبدو غريباً أنه ما يزال علينا أن نطرح هذا السؤال بعد نصف قرن من أعمال هوسيرل الأولى. ومع ذلك فهو سؤال بعيد عن أن يكون قد لقي حلاً. إن الظواهرية هي دراسة الماهيات (Essences). وجميع المشاكل، حسب الظواهرية، تؤوب إلى تعريف ماهيات: ماهية الإدراك، ماهية الوعي، على سبيل المثال. بيد أن الظواهرية هي أيضاً فلسفة تعيد وضع الماهيات في الوجود ولا تعتقد أبداً أننا نستطيع فهم الإنسان والعالم بشكل آخر غير الانطلاق من «الإصطناع» (Facticité) الذي لهما. وهي فلسفة صاعدية (متعالية، متسامية) (Transcendantale) تضع موضع التعليق، لكي تفهمها، إثباتات الإتجاه الطبيعي. لكنها أيضاً فلسفة ترى أن العالم «ماثل هناك» دائماً قبل التفكير، كحضور لا يتنازل عنه، ويكون جهدها كله منصباً على إعادة إيجاد هذا التماس الساذج مع العالم لتعطيه في الأخير كياناً فلسفياً.

إنها طموح فلسفة لأن تكون «علماً مضبوطاً»، ولكنها أيضاً تحليل للفضاء وللزمن وللعالم «المعاشين». إنها محاولة وصف مباشر لتجربتنا كما هي، وبدون أي اعتبار لنشوئها النفساني وللشروح السببية التي قد يعطيها لها العالم، المؤرخ، أو العالم الاجتماعي. هذا مع أن هوسيرل، في أعماله المتأخرة، يشير إلى «ظواهرية تكوينية»، وحتى إلى «ظواهرية

(١) M. Merleau - Ponty, Phénoménologie de la perception (Paris, Gallimard, 1945), avant - propos.

بناءة». هل سنود إزالة هذه التناقضات بأن نميز بين ظواهرية هوسيرل وظواهرية هيدغر؟ لكن كتاب الوجود والزمان (Sein und Zeit) خرج برمته من إشارة أبانها هوسيرل بل وليس هو بالإجمال سوى تفسير لـ «المفهوم للعالم الطبيعي» (Naturlichen Weltebegriff) أو لـ «العالم المعاش» (Lebenswelt) المفهوم الذي جعل منه هوسيرل، في نهاية حياته، فكرة محورية أولى للظواهرية. وعلى هذا فإن التناقض الذي أشرنا إليه يكون في الواقع ماثلاً في فلسفة هوسيرل عينه. وهكذا فإن القارىء المستعجل يتخلى عن الإحاطة بعقيدة قالت كل شيء، وسيتساءل عما إذا كانت الفلسفة التي لا تبلغ درجة تعريف ذاتها تستحق كل ذلك الضجيج الذي يقام حولها وعما إذا لم يكن الأمر بالأحرى هو قضية أسطورة وعادة دارجة (موضة).

ص / ٢ . . . إن المسألة تتعلق بالوصف، لا بالتفسير ولا بالتحليل.[١] وهذا الأمر الأول، الذي كان يوجهه هوسيرل للظواهرية التي كانت قد بدأت تصبح «سيكولوجيا وصفية» أو تعود «إلى الأشياء ذاتها»، هو نفي للعلم قبل كل شيء. أنا لست النتيجة أو التلاقي للمسببات المتعددة التي تحدد جسدي أو «نفسيتي»، أنا لا أستطيع أن أفكر في نفسي كجزء من العالم كغرض بسيط من أغراض البيولوجيا أو علم النفس أو علم الاجتماع ولا أن أغلق على نفسي عالم العلم. كل ما أعرفه عن العالم، حتى بالعلم، أعرفه انطلاقاً من نظرة هي نظرتي أنا أو من تجربتي للعالم، هذه التجربة التي بدونها لا تعني رموز العلم أي شيء. إن عالم العلم بكامله مبني (ص ٣) على العالم المعاش، وإذا أردنا أن نفكر في العلم ذاته تفكيراً بدقة وأن نقدر بصورة صحيحة معناه ومداه، وجب علينا قبل كل شيء أن نوقظ تجربتنا للعالم، هذه التجربة التي هي تعبيره الثاني. ليس للعلم ولن يكون له سوى نفس معنى الكينونة (الوجود) التي للعالم المدرَك وذلك لسبب بسيط هو أن العلم هو تحديد للعالم أو تفسير له. أنا لست «كائناً حياً» أو حتى «إنساناً» أو حتى «وعياً» رغم جميع الطبائع التي يعترف بها علم الحيوان والتشريح الاجتماعي أو السيكولوجيا الإستقرائية لهذه الأمور الناتجة عن الطبيعة أو عن التاريخ. أنا الينبوع المطلق، ووجودي لا ينبثق عن أسلافي أو عن محيطي الفيزيقي أو الاجتماعي. إن وجودي هو الذي يذهب إليهما ويساندهما، لأني أنا الذي أجعل أن يكون لنفسي (وبالتالي أن أكون بالمعنى الوحيد الذي

(١) بعض ما يلي مأخوذ، مع تنقيح الترجمة من: غايتون بيكون، آفاق الفكر المعاصر، الترجمة العربية، بيروت، ١٩٦٥.

تعنيه الكلمة بالنسبة إليّ) هذا التقليد الذي اختار لاستعادته أو هذا الأفق الذي مسافته عني تنهار طالما أنه لا يملك هذه المسافة ولا يتصف بها، لو لم أكن هنا لأجتازها بنظرتي. إن النظرات العلمية التي بموجبها أكون أنا فترة زمنية من العالم هي دوماً ساذجة وماكرة، لأنها تضمر ضمناً، دون أن تذكر، تلك النظرة الأخرى، نظرة الوعي، التي بواسطتها ينتظم العالم حولي ويبدأ وجوده بالنسبة إليّ. إن الرجوع إلى الأشياء ذاتها هو الرجوع إلى هذا العالم قبل المعرفة، المعرفة التي تتكلم عنه دوماً، والذي إزاءه يكون كل تحديد علمي مجرداً وإشارياً وتابعاً، كالجغرافيا إزاء المشهد حيث تعلمنا في البدء ما هي الغابة والسهل أو النهر.

وهذه الحركة متمايزة كلياً عن العودة المثالية إلى الوعي؛ ثم إن ضرورة الوصف المحض تستبعد على السواء كلاً من أسلوب التحليل التأملي والتفسير العلمي. إن ديكارت، وكانط على الأخص، فكا وثاق الشخص (الموضوع) أو الوعي إذ بيّنا أنني لا أحسن إدراك أي شيء كموجود إن لم أكن سابقاً قد اختبرت بنفسي أنني موجود في عملية اكتناه ذاك الشيء. وقد أظهرا الوعي، اليقين المطلق بنفسي لنفسي، كشرط بدونه لا يكون أي شيء وفعل الارتباط كأساس للشيء المربوط. لا شك في أن فعل الارتباط ليس شيئاً بدون مشهد العالم الذي يربطه. إن وحدة الوعي، لدى كانط، هي بالضبط معاصرة لوحدة العالم، وإن الشك المنهجي عند ديكارت لا يفقدنا شيئاً طالما أن العالم كله، على الأقل بصفته تجربة ونحياها، أدخل ضمن عملية تفكيرنا (كوجيتو) والعالم وتفكيرنا حقيقيان على السواء، إلا أن العالم، متأثر بعالم «تفكيرنا». لكن (ص ٤) علاقات الذات والعالم ليست قطعاً ذات جانبين: فلو كانت كذلك، لكانت حقيقة العالم للتو أو لأول وهلة، عند ديكارت، معطاة مع حقيقة «عملية التفكير» أو مع يقينية الكوجيتو، ولما تكلم كانط عن «انقلاب كوبيرنيكي». إن التحليل التأملي، إنطلاقاً من تجربتنا للعالم، يرتقي إلى الشخص مثلما يرتقي إلى شرط احتمال مستقل عن هذا التحليل، ويبين التركيب أو التوالف الشامل كذاك الشيء الذي بدونه لا يوجد عالم. وبهذا المقدار، يكف التحليل التأملي الاستبطاني عن الالتصاق بتجربتنا، ويحل إعادة البناء محل الإعلام. بهذا نفهم أن هوسيرل استطاع أن يعزو إلى كانط «سيكولوجية ملكات النفس» وأن يعارض التحليل الذي يقيم العالم على النشاط التوليفي لدى الشخص، بتفكير يستقر في الغرض ويكشف الوحدة الرئيسية التي فيه بدلاً من أن يولدها.

إن العالم قائم قبل أي تحليل أقوم به عنه، ومن المصطنع استنتاجه من سلسلة

تركيبات ومؤالفات تربط الأحاسيس ثم الوجوه المرئية من الشيء في حين أن هذه وتلك هما بالضبط نتاج التحليل ولا يجوز أن تتحققا قبله. يعتقد التحليل التأملي أنه يتبع، بصورة معكوسة، طريق الشيء المؤسس سابقاً وأنه يجد، داخل «الإنسان الداخلي»، كما يقول القديس أوغسطين، سلطاناً مكوناً كان دوماً هو هو. وهكذا ينجرف التفكير بفعله هو ويضع نفسه في ذاتية لا تُمس، أي في ذاك الجانب الآخر من الوجود (الكون) والزمان. إلا أن هذا من السذاجة، أو هو بالأحرى تفكير ناقص يفقد وعيه لبدايته الخاصة به. إني بدأت أفكر، إن تفكيري هو تفكير في شيء لا فكر فيه ولا عقل.

فتفكيري لا يستطيع إنكار نفسه على أنه أمر حادث، وإذْ ذاك يبدو لنفسه بمثابة خلق حقيقي، كتبدل في بنية الوعي، ويعود إليه أن يعترف، بصورة أقرب من عملياته الخاصة، بالعالم المعطى للشخص لأن الشخص معطى لذاته. فالواقع يجب وصفه لا بناؤه أو تأسيسه. هذا يعني أنني لا أستطيع تشبيه الإدراك بالتوليفات التي هي من نمط الأحكام والأفعال أو الوعظ. ففي كل وقت يكون حقلي الإدراكي مليئاً بانعكاسات، بأصوات قرقعة، بانطباعات لمسية زائلة، أنا عاجز عن ربطها بالضبط بالمحيط المدرك، مع أني أضعها حالاً وتوًّا في العالم دون أن أخلط أبدا بينها (ص ٥) وبين أحلامي اليقظوية. وفي كل لحظة أيضاً أحلم حول الأشياء، أتخيل أشياء وأشخاصاً لا يتنافر وجودها هنا مع الإطار أو السياق، ومع ذلك لا تختلط بالعالم، لأنها إلى الأمام من العالم، على مسرح الشيء الخيالي. لو كانت واقعية إدراكي غير مؤسسة إلا على التناسق الداخلي «للتصورات»، لكان توجب عليها أن تكون دوماً مترددة، وإذا استسلمتُ أنا لافتراضاتي المحتملة، فعليّ، في كل وقت، أن أهدم توليفات وهمية، وأعيد ضم ظاهرات منحرفة إلى الواقع، أكون قد أخرجتها منه سابقاً. بيد أنه لا شيء من هذا. فالواقع نسيج صلب، لا ينتظر أحكامنا ليلحق بنفسه الظاهرات المذهلة جداً ولا ليرفض أشد تخيلاتنا احتمالاً. ليس الإدراك علم العالمَ، وليس فعلاً، أو اتخاذ موقف حاسم. إنه الركن الذي عليه تتوضح جميع الأفعال، والذي تفترضه هذه الأفعال بصورة مسبقة. فالعالم ليس غرضاً أملك من جانبي قانون تأسيسه، إنه الوسط الطبيعي وحقل جميع أفكاري وجميع إدراكاتي الخارجية. إن الحقيقة لا «تقطن» فقط في «الإنسان الداخلي»، أو بالأحرى لا وجود لإنسان داخلي، فالإنسان موجود بالعالم، وفي العالم يعرف نفسه. عندما أعود لنفسي انطلاقاً من عقائدية (دغماطية) الحس السليم أو من عقائدية العلم، لا أجد بؤرة حقيقة باطنية بل ألقى شخصاً منذوراً للعالم.

الإختزال:

بذلك نرى المعنى الحقيقي للإختزال (التقليص / Réduction) الظواهري الشهير. لا ريب في أنه ما من معضلة أنفق عليها هوسيرل من الوقت أكثر مما أنفقه من أجل أن يفهم نفسه ذاتها. وما من معضلة رجع إليها أيضاً، أكثر من سواها، باعتبار أن « إشكالية التقليص » تشغل في مؤلفاته غير المنشورة مكاناً هاماً.

إن الأختزال عرض، خلال وقت طويل، وحتى في نصوص جديدة، عى أنه عودة إلى وعي متصاعد متسام ينبسط العالم أمامه بإشفاف مطلق تحييه، من هذا الجانب حتى الجانب المقابل، سلسلة من التطلعات يقع على عاتق الفيلسوف أن يعيد تكوينها أنطلاقاً من نتيجتها. وعليه ان إحساسي بالأحمر يصير إدراكه عندي كمظهر لشيء أحمر، وهذا السطح كمظهر لورق مقوى أحمر، وأخيراً (ص٦) هذا كمظهر أو جانب من شيء أحمر، من هذا الكتاب. إنه إذن إدراك المادة الهيولية كمدلول لظاهرة ذات درجة أرفع، هي إعطاء معنى Sinn — gebung أي العملية النشيطة للمدلول الذي يحدد الوعي.

ولا يكون العالم سوى « مدلول عالم »، والتقليص الظواهري يكون مثالياً، بمعنى مثالية متصاعدة (متسامية) تعالج العالم كوحدة ذات قيمة غير قابلة للقسمة ما بين بولس وبطرس، والتي فيها تتقاطع منظوراتهما، والتي تربط « وعي بطرس » و « وعي بولس »، لأن إدراك العالم من « قِبل بطرس » ليس بفعل بطرس، ولا إدراك العالم من « قِبل بولس » فعل بولس، لكن في كل منهما فعل وعي متعدد قائم قبل شخصيهما والذي ارتباطهما لا يشكل مسألة، باعتبار أن هذا الارتباط أمر يقتضيه نفس تعريف الوعي والمعنى او الحقيقة. وبصفتي أنا وعي، أي بمثابة شيء له معنى لدي، فأنا لست لا هنا، ولا هناك، لا بطرس ولا بولس، أنا لا أتميز في أي شيء عن وعي « آخر »، طالما نحن جميعاً وجودات (حضورات) مباشرة في العالم وأن هذا العالم هو بحكم التعريف وحيد. باعتبار أنه نسق الحقائق. إن المثالية المتصاعدة المنطقية تجرد العالم من مناعته وتصاعديته. إن العالم هو بالذات ذاك الذي نتصوره، ليس كأناس أو كأشخاص عمليين، لكن بصفتنا نحن جميعاً نور واحد ونشترك في « الأوحد » دون ان نقسمه.

إن التحليل التأملي يجهل مسألة الغير ومسألة العالم لأنه يظهر في أنا، مع أول ضياء من الوعي، القدرة على التوجه نحو حقيقة شاملة في الحقوق، ويظهر أن الآخر هو أيضاً بلا هوية، بلا مكان، بلا جسم. الآخر والـ « أنا » هما واحد في العالم الحقيقي، رباط

الأرواح. وليس عسيراً أن نفهم كيف «أنا» أستطيع أن أفكر في الـ « غير » لأن الـ « أنا » وبالتالي الـ « غير » ليسا داخلين في نسيج الظواهر وقيمتهما مرجحة على وجودهما. ما من شيء خفي وراء هذه الوجوه أو الحركات، ما من مشهد بالنسبة إليّ لا يمكن إدراكه، إذ تماماً ما من شيء سوى القليل من الظل الذي ليس إلا بفعل الضوء. أما بالنسبة لهوسيرل، فعلى العكس، هناك مسألة الغير، « والغير أنا » هو مفارقة. إذا كان الغير (الآخر) حقاً هو من أجل نفسه، وأبعد من كيانه بالنسبة إلي، وإذا كنا الواحد منا للآخر وليس كلانا أنا وهو الله، فيجب أن نظهر الواحد للآخر، يجب أن يكون لكلينا مظهر خارجي، وأن يكون هناك، عدا الصورة التي « من أجل الذات » - أي نظرتي على نفسي (ص٧) الغير على نفسه - الصورة التي من أجل الغير - أي نظرتي على الغير ونظرة الغير علي. طبعاً إن هاتين الصورتين، في كل منا، لا يمكن التحامهما، لأنه عندئذ، ليس أنا الذي سيراني الغير وليس هو الذي سأرى. يجب أن أكون ظاهرة خارجية وأن يكون الغير هو نفسه. إن هذه المفارقة وتلك الجدلية بين « الـ » « أنا » والـ « آخر » ليستا ممكنتين إلا إذا كان الـ « أنا » والـ « غير أنا » محددين بموضوعهما وليسا محررين من أي تلاحم، أعني إذا كانت الفلسفة لا تنتهي بالرجوع إلى الـ « أنا »، وإذا أكتشفت أنا بالتأمل ليس فقط وجودي أمام نفسي بل أيضاً إمكانية وجود « متفرج غريب ». وأعني أيضاً إذن، في الوقت الذي أتحسس بوجودي، وحتى آخر درجة من التأمل، وجدت أني ما زلت أفتقر إلى كثافة مطلقة تجعلني خارج الزمن وأكتشف في نفسي نوعاً من الضعف الباطني يمنعني من أن أكون فرداً بصورة مطلقة ويعرضني في نظر الآخرين كرجل بين الرجال أو على الأقل وعياً فردياً بين وعي الجميع. إن « أناي المفكر » كان حتى الآن ينتقص من قيمة رؤ ية الغير، وكان يعلمني بأن الـ « أنا » ليس متفتحاً إلا لنفسه، طالما أنه كان يحددني بالفكرة التي أحمل عن نفسي والتي بصورة بديهية أنا وحدي أحملها على الأقل بهذا المعنى الأقصى. ولكي لا يكون « الغير » كلمة هباء، يجب ألا يُختَزَل أبداً وجودي بالوعي الذي لدي بأني موجود، وأن يتضمن أيضاً وعي الآخرين بوجودي وبالنتيجة تجسدي في طبيعة وعلى الأقل احتمال موقف تاريخي.

إن الـ « أنا المفكر » يجب أن يكتشفني في موقف، وبهذا الشرط فقط تستطيع الذاتية المتصاعدة، كما يقول هوسيرل، أن تكون ذاتية متبادلة. وبصفتي « أنا » متأمِّلاً، أستطيع بيسر أن أميز العالم والأشياء عن نفسي، طالما، بكل تأكيد، تختلف طريقة وجودي عن طريقة وجود الأشياء. وعلي أيضاً أن أستبعد عني جسدي المعتبر كشيءٍ بين الأشياء، كمجموع سيرورات فيزيقية كيماوية. لكن الـ « أنا المفكر » الذي اكتشِف هكذا، إذا

كان بدون موضع في الزمان والمكان الموضوعيين فليس دون مكان في عالم الظاهرات. إن العالم الذي كنت أميزه عن نفسي كمجموع أشياء أو عمليات مرتبطة بعلاقات سببية، أعود فأكتشفه في « ذاتي » مثل الأفق الدائم لجميع « الذاتات المفكرة »، ومثل (ص٨) الحجم الذي لا أكف عن إشغال موضع بالنسبة إليه. إن الـ« أنا المفكر » الحقيقي لا يحدد وجود الشخص عن طريق فكرته بأنه موجود، لا يحول الثقة بالعالم إلى ثقة بالفكرة عن العالم، وأخيراً لا يستبدل العالم ذاته بالمدلول الذي عن العالم. على العكس، إنه يعترف بفكرتي ذاتها كشيء لا يمكن التخلي عنه، ويلغي أي نوع من المثالية باكتشافه إياي كـ«كائن في العالَم».

ولأننا من جانب إلى جانب آخر على علاقة بالعالم، فلذا تكون طريقنا الوحيدة لإدراكه هي في وقف هذه الحركة وفي إحجامنا عن المشاركة فيه (أن ننظر إليه دون أن نسايره، كما يقول هوسيرل)*، أو أيضاً بوضعه خارجاً. هذا لا يعني أننا نتخلى عن المسائل اليقينية المعقولة، وعن الموقف الطبيعي، إنها على العكس الموضوع الثابت في الفلسفة ـ لكن، باعتبارها مفترضة قبل كل فكرة ـ فهي أشياء بديهية، وتمر دون أن يشعر بها أحد، وإنه، لكي نوقظها ونظهرها إلى حيز الوجود، علينا أن نمتنع عنها بعض الوقت. إن أفضل صيغة للاختزال هي بلا شك تلك التي كان يعطيها « أوغين فينك »، مساعد هوسيرل، عندما كان يتكلم عن « الاندهاش » أمام العالم. إن التفكير لا ينعزل عن العالم ليتجه نحو وحدة الوعي كأساس للعالم، إنما ينحسر ليرى تفجر الأشياء المتصاعدة، إنه يشد الخيوط القصدية التي تربطنا بالعالم لكي يبرزها، إنه وحده توعي العالم لأنه يظهره كغريب وشاذ. إن المتصاعد لدى هوسيرل يختلف عن المتصاعد لدى كانط وإن هوسيرل ينسب إلى الفلسفة الكانطية أنها فلسفة « دنيوية » لأنها تستخدم علاقتنا بالعالم، الذي هو محرك الأستنتاج المتصاعد، ويجعل العالم ملازماً للشخص بدلاً من أن يندهش إزاءه ويتصور الشخص كمتصاعد نحو العالم.

إن سوء تفاهم هوسيرل مع تراجمته، مع « المنشقين » الوجوديين وأخيراً مع نفسه يرجع إلى أنه، لرؤ ية العالم بالفعل واكتناهه بمثابة مفارقة، يجب قطع إلفتنا معه، وأن قطع العلاقة لا يعلمنا شيئاً سوى تفجر العالم بدون مبرر. إن أكبر درس يستفاد من مذهب الاختزال هو استحالة الاختزال الكامل. لهذا يتساءل هوسيرل دوماً ومن جديد عن

Etre au monde *

Ohne mitZumachen *

إمكانية الاختزال. لو أننا نكون العقل المطلق، فلا يكون الاختزال قضية إشكالية. لكن على العكس، (ص٩) طالما نحن في العالم، طالما أنه حتى تأملاتنا تنظم في المد الزمني التي تتوخى رصده، لذا ما من فكرة تضم تفكيرنا بكامله. وكما تقول النصوص التي لم تنشر، فإن الفيلسوف هو مبتدىء أزلي، وهذا يعني بأنه لا يعتبر أي شيء كما يعتقد الناس أو العلماء أنهم يعلمونه، من قبيل الشيء المكتسب. وهذا يعني أيضاً أن الفلسفة هي نفسها لا يجوز أن تعتبر نفسها شيئاً مكتسباً فيما قالته من الحقيقة، وأنها تجربة متجددة لبدايتها الخاصة، وبأنها تقوم بكاملها على وصف هذه البداية، وأخيراً إن التفكير الجذري هو توعي خضوعه الخاص لحياة لا تفكيرية (عفوية) والتي هي موضعه الأصيل، المستمر والنهائي. وبعيداً عن أن يكون الاختزال الظواهري، كما ظنه البعض، صيغة لفلسفة مثالية، فهو صيغة لفلسفة وجودية: فالقول الشهير لـ هيدغر[1] لا يظهر إلا على أساس الاختزال الظواهري...

...(ثم إن المؤلف (ميرلوبونتي) يقوم بتصحيح مماثل فيما يتعلق بمفهوم «الماهيات». فليست الماهية هي الغرض النهائي للوصف الظواهري، إنما هي الوسيلة لبلوغ واقع الوجود. وإذن ليس الأمر متعلقاً بالماهيات «المنفصلة»، ماهيات الكلام، وإنما بـ «لب المدلول الأولي» السابق لأية تسمية. إن الاختزال هو تحلل الأشياء إلى جوهرها العام لا كمحتوى فكرة، وإنما كما أراه وأحياه. ثمة «تجربة الحقيقة»، تؤكد لي انفتاحي على العالم. إن الممكن يتأسس على الواقع، وتتأسس الماهية على الواقع، وتتأسس الماهية على واقع ان «العالم موجود»).

القصدية:

...(ص١٢) نستطيع الآن الانتقال إلى مفهوم القصدية، الذي غالباً ما يستشهدون بها على أنه الاكتشاف الرئيسي للظواهرية، في حين أن هذه لا تفهم إلا عن طريق التقليص. «إن كل وعي هو وعي بشيء ما» ليس هذا بأمر جديد. لقد بيَّن كانط، في دحض المثالية، أن الادراك الداخلي مستحيل بدون إدراك خارجي، وأن العالم، من حيث كونه ترابط ظاهرات، يكون مفروضاً سلفاً في توعّيَ بوحدتي، ويكون لدي الوسيلة لتحقيق ذاتي بمثابة وعي. إن ما يميز «القصدية» الظواهرية عن هذه العلاقة بغرض محتمل، حسبما يرى كانط، هو أن وحدة العالم، قبل أن تقوم على المعرفة وبفعل تعرف

---

(١) In - der — Welt - Sein

صريح، هي معاشة لكونها قائمة سابقاً أو ماثلة الآن. ويبين كانط نفسه في نقد المحاكمة أن وحدة التخيل والفهم (Entendement) ووحدة الاشخاص موجودة « قبل الغرض »، وأنه في تجربة الشيء الجميل، مثلاً، أني أجرب التوفيق ما بين المحسوس والمفهوم الذهني، التوفيق بين نفسي وغيري، الأمر الذي هو نفسه يكون دون مفهوم (Concept) وهنا لم يعد الشخص ذاك المفكر الشامل في نهج مؤلف من أغراض (Objets) مرتبطة ارتباطاً وثيقاً، أو تلك القدرة المنظمة التي تخضع المتعدد لقانون الحِجا (الفكر، الفهم)، إذا كان له أن ينشىء عالماً. بل يكتشف نفسه ويتذوق نفسه كطبيعة مطابقة بصورة عفوية لقانون الحجا. لكن إذا كان للشخص طبيعة، إذ ذاك ينبغي على الفن الخفي الذي لدى الخيال أن يُشرْطِن Conditionner نشاط المقولات، وليست المحاكمة الجمالية فقط، بل المعرفة أيضاً هي التي تستند إليه، إنه هو الذي يشكل أساس وحدة الوعي وحالات الوعي . . . إن هوسيرل يتناول مجدداً « نقد المحاكمة » عندما يتكلم عن غائية الوعي. إن المسألة لا تقوم على إضافة الوعي الإنساني إلى فكر مطلق يحدد للوعي مقاصده من الخارج. إن المسألة هي في الاعتراف (ص١٣) بالوعي نفسه كهدف متجه نحو العالم، هدف يستهدف عالماً لا يضمه ولا يملكه إنما لا يكف عن التوجه نحوه، والعالم كهذا الفرد الذي هو موضوعي مسبقاً (Preobjectif) والذي وحدته القاهرة تعين للمعرفة غايتها. لهذا السبب يميز هوسيرل ما بين قصدية الفعل التي هي قصدية أحكامنا والمواقف الإرادية المتخذة من قبلنا، الوحيدة التي تكلم عنها « نقد العقل » وبين القصدية الفاعلة أي تلك التي تؤلف الوحدة الطبيعية والملازمة من قبل للعالم ولحياتنا، والتي تظهر في رغباتنا، وتقديراتنا، وفي وجهنا بوضوح أكثر مما في المعرفة الموضوعية، والتي تقدم لنا النص الذي تسعى معارفنا أن تكون ترجمته بكلام صحيح. إن العلاقة بالعالم كما تبدو فينا بصورة مستمرة ليست شيئاً يمكن جعله أكثر وضوحاً بواسطة التحليل، إن الفلسفة لا تستطيع إلا أن تضعها مجدداً تحت أنظارنا، وتخضعها لملاحظاتنا.

بهذا المفهوم الموسع للقصدية، يتميز « الفهم » الظواهري عن « الاكتناه الفكري » التقليدي الذي هو مقتصر على « الطبيعات الحقيقية و الأزلية »، وتستطيع الظواهرية أن تصبح ظواهرية التكوين. وسيان أتعلق الأمر بشيء مدرك أم بحدث تاريخي أو بمذهب، فإن « الفهم » يعني بلوغ القصد الكلي ـ لا صفات الشيء المرئي بالنسبة للتصور أو غبار الأحداث التاريخية أو الأفكار التي يبثها المذهب ـ إنما الطريقة الوحيدة للوجود الذي يظهر في صفات الحصى، أو الزجاج أو قطعة من الشمع في جميع وقائع الثورة أو في جميع أفكار

الفيلسوف. في كل حضارة يجب العثور على الفكرة بالمعنى الذي وضعه هيغل، أي لا القانون من النمط الفيزيقي الرياضي الذي في متناول الفكر الموضوعي، إنما صيغة السلوك الواحد إزاء الغير والطبيعة والزمان والموت، طريقة ما لإعطاء العالم شكلاً يمكن المؤرخ من إعادة النظر فيه وتعهده. تلك هي أبعاد التاريخ. وبالنسبة لهذه الأبعاد، **ما من كلام إنساني ولا حركة إنسانية اعتيادية كانت أم غير مفكّر بها (عفوية)، بدون مدلول لها.**

كنت أعتقد أني صمتُّ بسبب الاعياء، وهذا الوزير كان يعتقد أنه لم يقل سوى جملة للمناسبات، وهوذا صمتي أو كلامه يتخذان معنى. لأن إعيائي أو لجوء الوزير إلى صيغة جاهزة ليسا عارضين، بل يعبران عن ضرب من الاهمال. وإذن بالتالي عن اتخاذ موقف إزاء الوضع. وفي حدث نتأمله عن كثب، (ص١٤) أي إبان الوقت الذي نعيش فيه ذلك الحادث، كل شيء يبدو سائراً نحو الصدفة: إن طموح هذه الصدفة، وهذا الالتقاء الملائم، أو هذا الظرف المحلي، تبدو كلها أنها أشياء حاسمة. لكن الصدف تكافأ أو تلقى التعويض وهوذا ذاك الغبار من الاحداث تتراكم وترسم طريقة ما في اتخاذ موقف إزاء وضع إنساني، وترسم حدثاً محدد الاطارات وممكن الكلام عنه. هل علينا أن نفهم التاريخ انطلاقاً من المسائل الأفكارية (الايديولوجيا)، أو انطلاقاً من السياسة، أو انطلاقاً من الدين، أو انطلاقاً من الاقتصاد؟ هل يجب أن نفهم مذهباً ما بواسطة محتواه البين أم بواسطة نفسية المؤلف وأحداث حياته؟ يجب أن نفهم بجميع الوسائط في آن واحد، لأن لكل شيء معنى، ولأننا نجد في جميع وجهات النظر بنية الكائن نفسه.

إن جميع النظرات حقيقية بشرط أن لا يصار إلى تفريقها وبشرط أن تتجه حتى أساس التاريخ وتبلغ اللب الوحيد للمدلول الوجودي الذي يظهر في كل مشهد. صحيح أن التاريخ، كما يقول ماركس، لا يمشي على الرأس، بيد أنه صحيح أيضاً أن التاريخ لا يفكر بواسطة قدميه. أو على الأصح ينبغي أن لا نعنى لا برأسه ولا بقدميه، بل بجسمه. إن جميع الشروح الاقتصادية والسيكولوجية لمذهب ما هي حقيقية، طالما أن المفكر لا يفكر أبداًإلاّ انطلاقاً مما هو موجود. حتى إن التأمل في مذهب ما لا يكون كاملاً إلا إذا أفلح في التحامه مع تاريخ المذهب ومع الشروح الخارجية، وفي وضع أسباب ومعنى المذهب في بنية الوجود. هناك، كما يقول هوسيرل « تكوين المعنى »* التي وحدها تعلمنا في آخر تحليل « ماذا يعني » المذهب. وكالادراك، يجب أن يستمر النقد على جميع المستويات. ومعلوم أنه، من أجل دراسة مذهب، لا يمكن الاكتفاء بربطه بحادث طارىء من حياة المؤلف:

---

* Sinngenesis

إن معناه يتعدى ذلك، وما من طارىء خالص في الوجود ولا في التواجد (التعايش)، طالما أن كليهما يستوعبان الصدف ليجعلا منها عقلا أخيراً، كما أن التاريخ لا يمكن تجزئته في الحاضر فكذلك هو في التعاقب. وبالنسبة لأبعاده الأساسية، فإن جميع الحقبات التاريخية تظهر كمظاهر لوجود واحد أو حوادث من مأساة واحدة لا نعلم إذا كان لها حل. **ولأننا موجودون في العالم فلذا نحن «محكوم علينا بالمعنى»**، ولانستطيع قول أي شيء لا يتخذ اسمًا في التاريخ.

العالم والعقل:

(ص١٥) إن أهم كسب حققته الظواهرية هو أنها **ضمت أقصى الذاتية وأقصى الموضوعية في مفهومها عن العالم أو عن العقلانية**. إن العقلانية مقدرة تماماً بمقياس التجارب التي بها تتجلى. هناك عقلانية، إي أن المشاهد تتقاطع، وعمليات الرؤ ية تؤ كد ذاتها، ويظهر المعنى. لكن المعنى يجب أن لا يوضح جانباً، أو يتحول إلى فكر مطلق أو إلى عالم بالمعنى الواقعي. إن عالم الظواهرية ليس عالم الكائن الخالص، إنما هو المعنى الذي يشف من خلال تقاطع تجاربي وتقاطع تجاربي وتجارب غيري، بتشابك الواحدة بالأخرى، إنه إذن لا ينفصل عن الذاتية والذاتية المتداخلة اللتين تتحدان باستعادة تجاربي الماضية بتجاربي الحاضرة، وتجربة الغير بتجربتي. لأول مرة، يكون تأمل الفيلسوف واعياً بما فيه الكفاية كي لايحقق، في العالم وقبل تأمله، نتائج هذا التأمل. إن الفيلسوف يحاول أن يفكر في العالم، يفكر في الغير وفي ذاته، وفي تصور علاقاتهما. لكن الـ أنا المفكر، والمتفرج الحيادي لا يلحقان بعقلانية معطاة سابقاً، إنهما يؤ سسان نفسهما ويؤ سسانها بمبادرة ليس لها أي ضمان في الكائن، وحقها يستند كاملاً إلى القدرة الفعلية التي تمنحنا إياها لنتمكن من حمل تاريخنا على عاتقنا، إن العالم الظواهري ليس إظهار كائن مسبق، إنما هو تأسيس الكائن، والفلسفة ليست انعكاس حقيقة مسبقة إنما، مثل الفن، تحقيق حقيقة. قد يسأل سائل كيف يكون هذا التحقيق ممكناً وما إذا لم يكن يلحق الأشياء بعقل مسبق. لكن الكلام الوحيد الموجود بصورة مسبقة هو العالم نفسه، والفلسفة التي تؤدي به إلى الوجود البين لا تبدأ بالظهور ممكنة: إنها حالية وواقعية، مثل العالم الذي هي شطر منه، وما من فرضية تفسيرية أوضح من الفعل نفسه الذي يمكننا من أن نتناول هذا العالم الناقص لكي نحاول تكملته والتفكير فيه. إن العقلانية ليست مسألة. وليس وراءها مجهول ينبغي علينا أن نحدده بصورة استنتاجية أو نثبته بصورة استخلاصية انطلاقاً منها: إننا نشهد في كل لحظة هذه المعجزة، معجزة تلازم التجارب، وما من أحد يعرف أفضل منا كيف تتم هذه

المعجزة طالما نحن نشكل عقدة العلاقات هذه . إن العالم والعقل لا يشكلان مسألة ، فلنقل إذا شئنا ، إنها معجزة . لكن هذه المعجزة هي التي تحددهما ، وليس الأمر في أن نبددها بأي « حل » لأنها أدنى من الحلول . إن الفلسفة الحقة هي تلك التي تعيد تعليم الناس كي يروا العالم ، وبهذا المعنى **فإن حكاية قصة يمكن أن يكون لها مدلول عن العالم من العمق ما يوازي كتاباً في الفلسفة** . إننا نمسك مصيرنا بيدنا ، ونحن نصبح مسؤولين عن تاريخنا بالتفكير ، وكذلك بقرار يلزم حياتنا ، وفي الحالتين يتعلق الأمر بفعل عنيف يصير اختباره وتثبته بالممارسة .

إن الظواهرية ، كجلاء وإظهار للعالم ، تستند إلى ذاتها ، أو أنها أيضاً تؤسس ذاتها بذاتها . إن جميع المعارف تستند على «أرض» من المسلمات وفي النهاية على اتصالنا بالعالم كأول مؤسسة للعقلانية . والفلسفة ، كتفكير جذري ، تحرم نفسها مبدئياً من هذا المنهل . وبما أنها هي أيضاً في التاريخ ، فهي تستخدم ، هي أيضاً ، العالم والعقل القائم . فعليها إذن أن توجه إلى نفسها الاستجواب الذي توجهه إلى جميع المعارف ، وبذا تتضاعف وتحتدم إذن إلى ما لا نهاية ، فتصير ، كما يقول هوسيرل حواراً أو تأملاً لا نهاية له . وبمقدار ما تظل أمينة لمقصدها ، فهي لن تعرف أبداً إلى أين تمضي . إن عدم اكتمال الظواهرية وكون مسارها مشروعاً لم يكمل بعد ليسا دليل فشل ، إذ أنه كان لا مناص منهما ، لأن الظواهرية مهمتها كشف سر العالم وسر العقل ، وإذا كانت الظواهرية حركة قبل أن تكون عقيدة أو نسقاً ، فليس ذلك صدفة ولا خداعاً . إنها جاهدة وكادحة ، كمؤلفات بلزاك وبروست وفاليري وسيزان ، وبمثل نفس النوع من الانتباه والدهشة ، وبنفس مطلب الوعي ، وبنفس الإرادة في التقاط معنى العالم أو التاريخ في حالة الولادة . إنها من هذه الزاوية تختلط بمجهود الفكر الحديث .

النص الثاني

ظواهرية ميرلوبونتي

فيما يلي نصّ مأخوذ من كتاب تيفيناز بعنوان: من هوسيرل إلى ميرلوبونْتي، ما هي الظواهرية*. نقلناه والأستاذ الدكتور محمد رضوان حسن، ثم راجعناه مرةً أخرى في هذه الطبعة الثالثة. النصّ مكثّف؛ يهمّ الطلاب في الفلسفة وفي علم النفس.

بسبب غياب المعجم اللامترجرج للمصطلحات، ولأسباب ترجمية أخرى**، أبقينا هنا على كلمة شعور بدل وعي في مقابل: Conscience وتركنا كلمة تصاعدي (متسامي) لنستعمل كلمة صوري في مقابل: Transcendantal وهو، هنا، كل ما يكون قبل أية عملية فكرية.

١ ـ «التفكير الجذري» أو «ظواهرية الظواهرية»:

لقد دفع سارتر بجذرانية المنهج الظواهري في اتجاه الانتزاع من الممتلىء. من الكائن المتراص والسميك. ذلك بأن الاختزال يحقق تخفيفاً أو تعديماً يؤدي إلى شعور عار وشفاف كليةً. وسارتر، بصورة أكيدة، لا ينفي كما ولا ينسى العالم، ولكنه لا يتصور بأنه من الممكن أن نضعه بين قوسين أو نستعيد تناوله بغير الانطلاق من العدم الصوري (الترنسندنتالي) للشعور [للوعي].

ميرلوبونتي يتصور جذرية الاختزال في حركة عكسية تماماً: هي بالنسبة له الوسيلة

---

* ترجمة الفصل الرابع من كتاب:

Pierre THEVENAZ, De Husserl à Merleau-Ponty, Qu'est-ce que la phénomenologie, Ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1966. Coll. Etre et penser, n° 52. pp. 103 - 114.

** قا. : المعجم الوارد في نهاية هذا الكتاب.

التي بها نعي علاقتنا بالعالم كعلاقة لا تنفصم، والتي بها أيضاً يتم إظهار هذا العالم «وحضوره اللامستلب»[1]. «نحن لا نبقى أبداً معلقين في العدم، إننا دائماً في الممتلىء، في الوجود، كالوجه الذي حتى في الراحة وحتى في الموت، محكوم عليه أن يعبر عن شيء ما . . . وكالسكون الذي هو أيضاً نمط من أنماط العالم الصوتي» (ص ٥١٦). «إننا من كل جهة علاقة بالعالم» (توطئة ص ٨)، و «إن الفلسفة الحقيقية هي تعلّم جديد لرؤية العالم» (توطئة ص ١٦). إن ميرلوبونتي لا يبغي بالاختزال الإنسحاب من العالم إلى شعور محض، فهو إن خطا متراجعاً، إن «فصل الخيوط القصدية التي تربطنا بالعالم» فإنما «من أجل أن يرى العالم» (توطئة ص ٨) وأن يعي علاقتنا به.

وهكذا يستحيل إذن علينا «أن نرجع إلى الشعور الصوري» وأن «نصبح شعوراً بكليتنا» (ص ٧٦). فكل شعور، كل معرفة، كل مشروع للإنسان يرتسم على خلفية حاضرة دوماً، هي العالم، عالم هو دوماً هناك، جذرياً أول، فالاختزال لن يكون لا خطوة مثالانية، «عودة إلى شعور صوري ينبسط العالم أمامه في شفافية مطلقة» (توطئة ص ٥) ولا عودة تأملية إلى ذات باطنة، إلى «الإنسان الباطن» للقديس أوغسطينس، بل «صيغة لفلسفة وجودية»، «لذات منقطعة إلى العالم» (توطئة ص ٩ و ٥).

وميرلوبونتي، بالرغم مما يدين به لسارتر، يجد نفسه في تعارض معه حول المسائل الأساسية للشعور والحرية. «فحالة وجودي» لا ترد إلى الشعور لدي بأني موجود، كما هو الحال عند سارتر. «الفكرة المتعلقة بشعور يكون شفافاً بالنسبة لذاته وتكون «حالة وجوده» مردودة إلى الشعور الذي لديه بأنه موجود لا تختلف كثيراً عن فكرة اللاشعور» (ص ٤٣٦). بعبارة أخرى، إن في الـ «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، ليس الأنا أفكر هو الذي يحتوي بشكل تام الأنا موجود: إن الشعور هو الملتحق «بحالة الوجود» (ص ٤٣٩) أو هو الذي يدرك ذاته في شيء من الإبهام أو الغموض اللذين يحولان بكل دقة بأن أكون محض شعور أو مطلق «حالة وجود» (ص ٤٣٢). «أنا لذاتي وأنا بالعالم» (ص ٤٦٦). «يجب على الأنا أفكر أن تكتشفني في موقف» (توطئة ص ٧)، ملتزماً بموقف تاريخي كلي، ملتبس. «وحالة الوجود هذه لن تكون قلقاً أو «اضطراباً رجولياً» كما هي بالنسبة لسارتر، بل

---

(١) «ظواهرية الإدراك (Phénoménologie de la perception)، التوطئة ص ١. كل الإستشهادات التي ستأتي مأخوذة من هذا الكتاب، باستثناء تلك التي نلفت النظر إليها.
والتوطئة (أو المقدمة) تلك هي التي نقلنا معظمها في النص الأول.

إبهاماً،[1] لن تكون لعنة، بل حظاً ومخاطرة.

والحرية هي أيضاً لن تكون حرية سارتر، التي ينتقدها ميرلوبونتي انتقاداً لاذعاً[2]. الإنتزاع الدائم الذي يحدد به سارتر الحرية، لا يظهر لميرلوبونتي إلا على أنه «الوجه السلبي لالتزامنا الشامل بالعالم» (ص٥٠١). «حريتي هي في منأى عن أن تكون دائماً وحدها. إنها ليست أبداً دون شريك، وإن مقدرتها على الانتزاع الدائم تعتمد على التزامي الشامل بالعالم. إن حريتي الفعلية ليست دون وجودي، بل هي أمامي، في الأشياء» (ص ٥١٦). الحرية بدون جذورها لا تكون حرية، ولكن في هذا التجذّر يتبين إبهام حالة وجودي اللامناص منه، إبهام اشتراكي بالعالم (ص ٥٢٠). «أنا لست أبداً شيئاً ولست أبداً شعوراً عارياً» (ص ٥١٧). وهكذا فالاعتراض الأكبر الذي يوجهه ميرلوبونتي لسارتر ـ حسبما يظهر ـ هو أن التعديم كالتفكير المثالاني «يدفع نفسه بنفسه ويرتد إلى ذاتية منيعة» (توطئة ص ٤).

والاختزال الظواهري. بالنسبة لميرلوبونتي[3]، يُظهر، بالعكس، العالم، عالم

(١) ظواهرية الإدراك، ص٢٣١، ٣٩٧، ٤١٨، ٤٣٢. نجد توضيحات عن الإبهام في مناقشة اللقاءات الدولية (Rencontres Internationales) في جنيف سنة ١٩٥١. انظر:

La connaissance de l'Homme au XXe siècle, La Baconnière, Newchâtel, p. 217 - 239.

(٢) المرجع نفسه ص ٤٩٦ ـ ٥٢٠. ألفونس ده فالينس، فلسفة الإبهام: (A. De WAELHENS: Une Philosophie de l'ambiguité) ص ٣١٣، يرى بأن هذا النقد مفرط في القساوة

(٣) الدراسة التالية غاية في الإيجاز، فيلفت النظر إلى ما يوجد من مقدمات هامة لفلسفة ميرلوبونتي في الدراسات الآتية:

— Roland CAILLOIS: Notes sur l'analyse reflexive et la reflexion phénoménologique, **Deucalion** 1, Paris 1946, p. 127 - 139.

JEANSON F., Le problème moral et la pensèe de Sartre, Paris, 1947, p.133 — 153, p.302 — 311 et passim.

— Roland CAILLOIS: De la perception à l'histoire, la philosophie de M. Merleau-Ponty; Deucalion ,2;1947, p. 59 - 85.

— Roland CAILLOIS: Destin de l'humanisme marxiste, **Critique,** mars, 1948.

— Roland: CAILLOIS: Le monde vécu et l'histoire; in **L'homme, le monde** et **l'histoire;** Arthaud, Grenoble — Pari, 1958, p. 85 - 110.

— ALQUIE , Ferdinand..; Une philosophie de l'ambiguité l'existentialisme de M. Merleau-Ponty; in **Fontainen**° 59, Avril 1947, p. 47 — 70.

PHILIPPE,M. — D., Exposé de la phénomènologie de M. Merleau-Ponty, in nova et vetera, 1951, P. 132 - 146; Réflexions sur la phénomènologie de M. Merleau-Ponty; Ibid., p. 198 - 209.

الإدراك (العالم المدرَك)، العالم الطبيعي والاجتماعي (ص ٤١٨) وباختصار العالم الفطري. وبقدر ما يكون التفكير جذرياً، بقدر ما يظهر هذا العالم أقل شفافيةً. أي إنه بقدر ما يُظهر التفكير «إرتباطه بحياة عفوية» (توطئة ص ٩)، بقدر ما نُدرك بصورة أفضل بأن التفكير يبقى غير كامل ما دام لا يوجد لديه شعور عن بدايته الخاصة (توطئة ص ٤). إن المنهج الظواهري يقدم الوسيلة «للتفكير مرةً أخرى في هذا التفكير» («تفكير من الدرجة الثانية»، «تفكير جذري»)، بأن يظهر بأنه يتناول العفوي (ص ٧٥، ٧٧، ٢٥٣، ٢٧٨)، ولكنه يميل بشكل دقيق إلى إظهار العفوي كعفوي دون جعله يذوب في شعور مطلق. « التفكير ليس حقيقةً تفكيراً إلا إذا لم يدفع بنفسه خارج نفسه، إلا إذا عرف ذاته «كتفكير ـ في ـ العفوي»، وبالتالي كتغيير بنيوي لحالة وجودنا» (ص ٧٦).

وبالنسبة لهذا الشعور الفاكر. فإنه لا توجد أية إحاطة به ممكنة و «لا يوجد فكر يحتوي كل فكرنا» (توطئة ص ٩). هذه الفلسفة الجذرية «هي تجربة متجددة لبدايتها الذاتية، وهي تكمن بكليتها في وصف هذه البداية» (توطئة ص ٩). ولئن كان التفكير يدرك شيئاً عفوياً غير قابل للاختزال كقاعدته الخاصة، فإنه يجب أن نفهم العفوي ليس أبداً ما هو إلى الآن غير مفكر به (لأنه إلى الآن لا شعوري ومعروض على تفكيرنا)، بل ما يظهره التفكير كسنده الخاص ونقطة اعتماده، كنقطة انطلاق جذرية: إنه العالم أو علاقتنا الأصلية بالعالم. والاختزال[1] هو الشكل الوحيد من التفكير الذي لا يقضي على العفوي، بل يُظهره. فموقف ميرلوبونتي هو ـ كما نراه ـ يستلزم بأن لا يكون الشعور أبداً أولاً مهما كان أساسياً، كما هو دائماً في الظواهرية. «الصوري الحقيقي» هو العالم (ص ٤١٨) وليس أبداً الموجود (كما هو بالنسبة لهيدغر)، كما وليس الشعور (كما هو بالنسبة لسارتر). والنتيجة هنا غريبة وعميقة: فما يهدف إليه الشعور ويتناوله دون انقطاع، هو هذا العالم الذي منه ينطلق وعليه تقوم كل أفعاله (ويقوم كل تفكير)، ليس أبداً ذلك الذي تسميه الفلسفة التقليدية العالم الخارجي، موضوع علم الكونيات (الكوزمولوجيا)، بل علاقة الإنسان الوجودية بالعالم[2]. وبهذه الطريقة يجعل ميرلوبونتي من «**الموجود ـ بالعالم**» عند هيدغر (وهو أصلي أكثر من الشعور) النهاية الحقيقية للإختزال الهوسرلي، وهو بذلك يأمل بأن يسترجع الوحدة الأساسية للطموح الظواهري والطموح الوجودي. فالصوري

(١) انظر التوضيحات الهامة للإختزال عند ألفونس ده فالينس، (سبق ذكره) ص ٨٩–٩٣.

(٢) يفهم العالم، بالنسبة لكل ظواهري، بالانطلاق من البنية الأساسية لـ «الموجود ـ بالعالم». وليس العكس.

الحقيقي أو «الماهوي الأنطولوجي للموجود»* ، حتى نتكلم كهيدغر، إنما هو «الحياة المبهمة» (ص ٤١٨) لأننا «نمتزج بالعالم وبالآخرين في غموض معقد»[1].

ويلاحظ عند ميرلوبونتي، أكثر مما يلاحظ عند أي فيلسوف ظواهري آخر، بأن وضع العالم بين قوسين، الذي يحدث بواسطة الاختزال، هو في الواقع كشف وإبراز هذا العالم بما هو عليه. كان الوصف الظواهري يكشف لنا العالم « الظاهراتي »، أما الإختزال الظواهري عند ميرلوبونتي فيعطينا العالم كعالم صوري: التفكير الجذري يبقى دائمًا في هذه الحالة وصفاً ولكنه يتضاعف. «يجب أن يكون لنا هذا الوصف مناسبةً لتحديد فهم وتفكير يكونان أكثر جذريةً من الفكر الموضوعي. يجب أن تضاف إلى الظواهرية المفهومة كوصف مباشر، ظواهرية الظواهرية. علينا أن نرجع إلى «**الأنا أفكر**» للبحث فيه عن «عقل أول» (Logos) أساسي أكثر من عقل الفكر الموضوعي، عن عقل يعطيه حقه النسبي وفي الوقت نفسه يضعه في مكانه» (ص٤١٩). فالمرء حين يفكر في أساس التفكير، فإنه يتوصل ليس أبداً إلى «طبقة من تجارب سابقة على المنطق» (ص ٤١٩)، بل إلى «ظاهرة الظاهرة» (ص ٧٧). وهذه المضاعفة للتفكير تبيِّن بأن الخطوة «المنطقية» أو الظواهرية هي في جوهرها إستعادة، وأنها بالتالي لا تنتهي أبداً: «هي إذن ستتضاعف إلى ما لا نهاية له، وستكون، كما يقول هوسرل، حوار أو تأمل لانهائي، وهي بقدر ما تكون صادقة في نيتها بقدر ما لا تعرف أبداً إلى أين تتجه. إن عدم اكتمال الظواهرية وإن سيرورتها المتعثرة ليسا أبداً دليل فشل، فلقد كان لا مفر منهما لأن مهمة الظواهرية هي كشف سر العالم وسر العقل» (التوطئة ص ١٦).

٢ ـ من « الإدراك » إلى التعبير فالتاريخ»

لئن كانت الظواهرية «كشفاً إحصائياً للشعور كوسط كوني»[2] فإن مسألة التجربة الطبيعية للعالم تتطلب برمتها إعادة النظر فيها على قواعد أخرى غير قواعد علم النفس التجريبي والإيبستيمولوجيا التقليدية. وتلك هي المهمة التي يهدف إليها الكتابان

(*) المترجمان: ترجمة عبارة Existential التي تعني عند هيدغر: «كل ما هو متعلق بالبنية الأنطولوجية للوجود ـ المتطلع الإنساني» (ex-sistence humaine)، انظر ص ١٠ من كتاب:
CORVEZ, La philosophie de Heidegger, P. U. F, coll. SUP III, n° 51, Paris 1966.

(١) ظواهرية الإدراك، ص ٥١٨؛ المعنى واللا معنى ص ٧٢ (Sens et non-Sens)

(٢) بنية السلوك (Structure du comportement)، ص ٢٧١.

الأولان: «بنية السلوك» و «ظواهرية الإدراك». فبالإعتماد على النتائج التجريبية «لعلم نفس الشكل» ولأتباع الإتجاه السلوكي، يبـذل ميرلوبونتي جهده (وهو ينتقد رُسَيْمات تأويلاتهم للظواهر الملاحظة) من أجل أن يبين بأن الإدراك هو علاقتنا الفطرية بالعالم، هو «نموذج لتجربة أصلية» [1] . «فلا يجوز إذن أن نتساءل ما إذا كنا ندرك حقاً العالم، بل يجب أن نقول عكس ذلك: العالم هو هذا الذي ندركه» [2] ، وعالم الإدراك ينكشف « كمهد للدلالات، كمعنى لكل المعاني وكأرض لكل الأفكار» [3] .

ولكن للفظة «المعنى» عند ميرلوبونتي معنى جديداً، هو هذا العقل الأول (Logos) المبهم، ولكن الأساسي الذي هو حاضر في علاقتنا الفطرية بالعالم. «يوجد معنى» [4] ، ليس أبداً معنى واحداً. المعنى هو مبهم، ممتزج باللامعنى لأن الاختزال ليس أبداً كاملاً. إنه لم يعد يمكن أن نفضل القول: كل شيء له معنى، على القول: كل شيء هو لا معنى. غير أن هذا المعنى الذي هو عقلانية عفوية هو ما نسترجعه بالتفكير، نسترجعه مطولاً، وإن كل فعل من أفعالنا وكل فكر من أفكارنا يعبر عن معنى أو يعطي معنى للعالم، ولكنه مع ذلك لا يعبر عنه أبداً بشكل تام. «فكرة العبارة التّامة تكوِّن لا معنى» [5] . المعنى ليس موجوداً هناك بالشكل الذي لم يعد علينا فيه سوى قراءة رموز العالم؛ كما وإنه ليس أبداً نحن الذين نوجد المدلولات والقيم بالإنطلاق من شعورنا المجرد. ولكننا مقابل ذلك «نحن الذين نخرج في كلام واضح مقالة العالم المعقدة» [6] . كل مسألة اللغة والجماليات تستلزم إعادة النظر فيها [7] ، حيث أن ميرلوبونتي يبين بادىء الأمر وجود معنى في الإشارات، ثم في الإنتقال من الدلالة الحركية للكلمات إلى الدلالة التصورية، من الكلام

---

(١) نفسه ص ٢٩٨، أيضاً ظواهرية الإدراك ص ٣٧٧.

(٢) ظواهرية الإدراك. توطئة ص ١١.

(٣) نفسه، ص ٤٩٢

(٤) نفسه، ص ٣٤٢، ٤٥٤.

(٥) «اللغة غير المباشرة وأصوات السكون» (Le langage indirect et les voix du silence; in Temps Modernes, Juin 1952, p. 2118)

(٦) المعنى واللا معنى، ص ٣٨٠.

(٧) انظر: ظواهرية الإدراك ص ٢٠٣ ـ ٢٣٢؛ المعنى واللامعنى ص ١٥ ـ ٤٩، «حول ظواهرية اللغة» (Sur la phénoménologie du langage, in Problèmes actuels de la phénoménologie, p.: 91 - 109)

أيضاً اللغة غير المباشرة وأصوات السكون (سبق ذكره)؛ ألفونس ده فالينس، (سبق ذكره) ص ١٥٠ ـ ١٦٥ و٣٦٦ ـ ٣٧٦.

المتكلِّم إلى الكلام المتكلَّم[1] : فبين الإثنين توجد نفس العلاقة التي توجد بين الإدراك والفكر العلمي.

ونجد على صعيد العمل والتاريخ[2] نفس الإبهام ونفس جدلية المعنى واللامعنى. «قد لا يوجد تاريخ إذا كان كل شيء له معنى وإذا لم يكن نمو العالم سوى تحقيق ظاهر لمخطط عقلي؛ ولكن قد لا يوجد أيضاً تاريخ... إذا كان كل شيء عبثاً، أو إذا كان مجرى الأشياء تغلب عليه بعض البطولات المتراصة والثابتة»[3].

وعلى كل هذه الأصعدة، يرفض ميرلوبونتي غواية التحليق فوق العالم. فنحن في العالم، «نحن نولد في العقل كما نولد في اللغة»[4]، «إننا ننغمر في المعنى وإننا في التاريخ وفي العمل السياسي. «نحن من كل جهة تاريخيون»[5]، ميرلوبونتي يكشف في كل مكان «إبهاماً لا مناص منه»[6]، ليس أبداً للاستمتاع من أعالي برج من العاج والصفاء، بإعلان وساخة أو «مساوىء» العمل السياسي، اللامعنى للعالم، هول أو عنف التاريخ، بل بالعكس ليدعونا إلى «الالتحاق بالتاريخ بدلاً من أن نتأمله»[7]، إلى الإقرار بأننا «محمَّلين في التجربة» وبأن الفلسفة ليست شيئاً آخر سوى «شعور أكثر حدةً»[8] بهذه التجربة. وهنا يدافع ميرلوبونتي على غرار سارتر عن اتجاه إنساناني: علينا مرةً واحدةً أن «نفكر كأحياء»[9]. «العالم الإنساني هو جهاز منفتح أو غير تام، وإن نفس الحدوث الأساسي الذي يهدده بالتفكك ينقذه من حتمية الفوضى ويمنع من اليأس منه»[10]. «إن بطل المعاصرين ليس أبداً لوسيفير، وإنه ليس حتى بروميتيه، إنه الإنسان»[11]. «البطل وحده فقط يعيش حتى النهاية علاقته بالناس وبالعالم»[12].

---

(1) ظواهرية الإدراك، ص ٢٢٩.

(2) انظر: «الإنسانانية والرعب» (Humanisme et Terreur); المعنى واللامعنى «الإنسان والمحنة» (L'homme et l'adversité in La connaissance de l'homme au XXe siecle, p. 51 - 75)

أيضاً: اللغة غير المباشرة وأصوات السكون (سبق ذكره). أيضاً ألفونس ده فالينس (سبق ذكره) ص ٣٣١ - ٣٦٥ (مع مناقشة هامة لمواقف ريمون آرون وجورج لوكاكس)

(3) المعنى واللامعنى، ص ٣٤٣.

(4) نفسه، ص ٨.

(5) المعنى واللامعنى، ص ١٥٦.

(6) الإنسانانية والرعب، ص ١٢.

(7) المعنى واللامعنى، ص ١٥٧.

(8) الإنسانانية والرعب، ص ٢٠٦.

(9) نفسه، المقدمة، ص ٤١.

(10) نفسه، ص ٢٠٦.

(11) المعنى واللامعنى، ص ٣٨٠.

(12) ظواهرية الإدراك، ص ٥٢٠.

لائحة المصطلحات

- Ambition existentielle :	طموح وجـودي
- Conscience :	شـعور (وعي)
- Conscience pure :	شـعور محض
- Engagement :	إلتـزام
- Enracinement :	تجـذّر
- Existant :	كائن، موجـود
- Existence :	« حالة ـ وجود »، وجود
- Existential :	«الماهوي الأنطولوجي للموجود»
- Existentialisme :	وجـودانية
- Existentiel :	وجـودي
- Humanisme :	إنسانانية
- Idéalisme :	مثالانيـة
- Intentionalité :	قصديـة
- Expérience naturelle :	تجربة طبيعية
- Arrachement :	إنتـزاع
- Ambiguité :	إبهـام
- Irréfléchi :	عفوي (لا تفكيري)
- Etre :	كائن، موجود، وجـود
- Etre-au-monde :	الموجود ـ بالعالم
- Contingence :	حـدوث
- Originaire :	أصـلي
- Originel :	فطـري
- Phénoménologie :	ظواهريـة
- Phénoménologisme :	ظواهرانيـة
- Plein :	ممتلـيء
- Radical :	جـذري
- Radicalisme :	جذرانيـة

عقلية(عقلانية) عفويــة	- Rationalité irréfléchie :
إختـــزال (تقليص)	- Réduction :
شـــعور فاكـــر	- Refléxif: Conscience refléxive :
مدلول، دلالـــة	- Signification :
صــــوري	- Transcendantal :
صورانيـــة	- Transcendantalisme :
عقل أول	- Logos :
الموجود في العالم	- être — dans — le monde :
الأنا افكّر	- cogito :



الفصل الخامس

البنيوانيّة والوظيفانيّة

القسم الأول: السيكولوجيا البنيوية (القديمة)

١ - البُنْيَواني الأول: كاتيل

٢ - تيتشينير

٣ - تلاميذ تيتشينير

٤ - خصائص البُنْيوانية (المدرسة البنيوية)

٥ - عيوبها

القسم الثاني: السيكولوجيا الوظيفية (الوظيفانية)

١ - ركائز المدرسة الوظيفية ومنطلقاتها

- ديوي

٣ - ج. ر. انجيل

٤ - مزايا وعيوب الوظيفانية



القسم الأول

البنيوانية

(STRUCTURALISME)

كان تأثير فونت، في أميركا، منتجاً ومتشعب الجنبات. عاد تلاميذه الأميركيون من ليبزيغ إلى بلادهم، فأقاموا المختبرات العديدة وواصلوا أبحاثه وما أوحته لهم أفكاره في مجال التجريب وعلم النفس.

١ ـ البنيوانية الأول: كاتيل

كان ج. ماك كاتيل تلميذاً ثم مساعداً لـ فونت. وقد استمر المريد الوفي لهذا المعلم الواضع للنظرية البنيوية[١] التي ربما جاز تلخيصها بما يلي: إن العناصر الأساسية للوعي هي الإحساس، والصورة، والوجدان (Affection)؛ ويضاف إلى هذه كلها أحد مركباتها ألا وهو: الإرادة.

ومع أن أبحاث كاتيل كانت متشعبة ووافرة، إذ كان عمله في مجال الإدراك، والترابطات الموجهة والفروقات الفردية، إلخ. . . ، فإن أبحاثه التجريبية في السيكولوجية البنيوية التي شاء لها أن تكون، في أميركا، استمراراً لأعمال أستاذه فونت، جعلت منه البنيوي الأول في المختبرات التي عمل فيها طيلة حياته وبلا كلل.

---

(١) البنيانية مصطلح موفق أيضاً. كما أننا نستطيع، كما أرى، استعمال بنائي وبنيوي في مقابل: Structural, Structurel

٢ ـ تيتشينيـــر :

كذلك فإن تيتشينير[1]، من جهة أخرى، ما انفك هو أيضاً يعدل ويرهف في نظرية فونت البنيوية، ويقيم التجارب لتدعيمها مؤكداً أن الوعي مبني من عناصر أساسية هي : الإحساس والصورة والوجدان[2].

ورداً منه على ودورث وعلى صديقه كولبه فقد صاغ نظريته في السياق (context) التي تقول : المعنى هو دائمًا سياق، لا معنى قط للإحساس المنعزل، ويجب وجود سيرورتين ذهنيتين على الأقل ليقيما معنى ما[3].

٣ ـ تلاميذ تيتشينير:

قام هؤلاء، وهم كثيرون ومدربون جيداً، تحت إشرافه وفي الصالات الثماني والعشرين لمختبر جامعة كورنيل، بعدة تجارب تنزع لدراسة مشكلة بناء الوعي ومؤ الفاته . وهكذا فقد قاس غيسلير (Geissler) درجات نصوع الإنتباه، وأظهر نيف (Nafe) ان الوجدان حواسي (Sensorielle)؛ أي أنه من طبيعة الإحساس والصورة، ودرس شيفيز بركي (Cheves W. Perky) العلاقة بين الإحساس والصورة.

كان هؤلاء الأتباع، أساتذة وطلاباً، يحللون محتوى النفس البشرية ويرون في السيرورات المذكورة لحمة الحياة العقلية . . . لكن الحقيقة غير ذلك، وفوق ذلك أيضاً.

٤ ـ خصائص المدرسة البنيوية :

بقيت هذه المدرسة، كما رأينا، محافظة على نظرية فونت في الوعي . ولم تقبل النظرية التطورية بقضها وقضيضها، بنظرية التوافق والتكيف مع الوسط التي قال بها داروين

---

(١) رأى إدوارد برفورد تيتشينير (١٨٦٧ ـ ١٩٢٧) أن غرض علم النفس هو الإنسان الأبيض، الراشد والمتحضر (استبعد، إذن، الطفل والحيوان والبدائي)، وان منهجه هو الإستبطان التجريبي (كان أخلص تلاميذ فونت في العالم الجديد). وكانت فرضيته في العمل مذهب التوازي النفسي الفيزيولوجي . أهم ما كتب : علم النفس التجريبي، سيكولوجيا الشعور والإنتباه (١٩٠٨)، المبسط في علم النفس .Textbook of Psy الذي كان أكبر مسبب لشهرته . كان في نظرياته بعض الترجرج، وقد حصل تطوير واضح داخل أفكاره وأعماله.

(٢) R. Zazzo, Psychologues et psychologies d'Amérique (Paris, P. U. F, 1942), PP. 39 - 57.

(٣) Ibid, PP. 50 - 51.

وغلتون: أراد تيتشينير بصفته رجل مختبر، إخضاع تلك النظرية للتجريب ورأى فيها مادة لذلك (عكس ما سنراه عند الوظيفانية). ولعل أفضل ما يقرب المدرسة البنيوية من الإفهام كونها ترى أن علم النفس هو دراسة الوعي لا دراسة السلوك، وأنه يدرس بنية هذا الوعي كما ندرس بنية آلة من الآلات، ودون اهتمام بوظيفته.

باختصار، إن السيكولوجيا البنيوية تتناول الوعي من الوجهة التشريحية ـ إذا صح التعبير ـ وتهتم بالمؤالفات، لا بسير العمل أو بالفيزيولوجيا. الأولوية، هنا، تمنح للمؤالفة. ذلك لأن معرفة البنية لعضو ما، أو لآلة، يجب، بنظر البنيوانية، أن تسبق معرفة كيفية عمله وما هي منافعه ووظائفه؛ بل إنها معرفة أولى وضرورية.

لذلك كان تشديدها على دراسة الوعي في حد ذاته، دراسة هي تحليلية وتجريبية لما دعوه بمؤالفاته أو بُنْياته في سبيل المعرفة العلمية والمتينة لعمله ووظائفه وطرائق سيره، في مرحلة تالية.

٥ ـ عيوب البنيوانية:

إن أول عيوبها هو ما يوجه إلى الاتجاه التجريبي في علم النفس أو إلى التحليل إلى عناصر، إلى العنصرانية، وإلى ما هو نزعة تقطيعية في فهم الوعي ودراسته. وسوف نرى هذه المبادىء ونقائص هذه النظرة في الفصل المتعلق بعلم نفس الشكل.

من جهة أخرى، إن أخذ علم النفس أو تحديد غرضه بأنه دراسة الخبرات الواعية هو أخذ ضيق لهذا العلم وتحديد قاصر لغرضه. وسوف نرى أن غرض علم النفس أوسع وأغنى. إذ أنه لا يعقل أن يبقى هذا العلم مقتصراً على ميدان الوعي و«الحياة الداخلية». وهذا ما سيحصل بالفعل، إذ لم يلبث أن سار التحول في الاتجاه المعاكس، أي نحو دراسة السلوك.

القسم الثاني

الوظيفانية

(FONCTIONALISME)

١ ـ ركائز المدرسة الوظيفية ومنطلقاتها:

لا تقف الوظيفانية عند العناصر التي تشكل حالات الوعي، العناصر التي تلح عليها البنيانية. إنها، على العكس، تشدد على دينامية الوعي وتقف عند مشكلة الوظيفة النفسية. لذلك فقد هاجمت ذلك المفهوم الستاتيكي، الركوني، للوعي لأن التطورانية والتغيرية هما، في هذه المدرسة، لب علم النفس، وهذا ما يقربها من جيمس وبرغسون.

انطلقت الوظيفانية من سيكولوجيا التلاؤم مع الوسط، أو من التوافق مع البيئة، من الجوارية، وثارت على المدرسة الترابطية في علم النفس، وعلى ما يدعى بعلم نفس الملكات وهو ما جعلها ـ من جهة أخرى ـ الشانىء الأكبر للمدرسة البنيوية .

٢ ـ ديـوي:

دعا ديوي[1]، قبل واطسون، لدراسة السلوك، ونبذ الذرانية العقلية، والاتجاه إلى فكرة الكلية أو مفهوم الكل. تقوم فكرته الأصيلة على مفهومه الوظيفي للحياة العقلية: فهو لا يرى الفكر (Pensée) جهازاً مغلقاً على نفسه، بل هو أداتية (Instrumentalité) أو

---

(١) جون ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) عالم نفس وفيلسوف أميركي، تأثر كثيراً بنظريات وليم جيمس. اشتهر بأبحاثه في الفلسفة الذرائعية (البرغماتية) وفي علم التربية وعلم النفس الوظيفي. لا تنفصل فلسفته عن علم النفس، ولا ينفصل هذا لديه عن نظريته التربوية ولا هذه عن الحياة الإجتماعية. رأى أن التربية تكون وحدها الأداة الأفضل لإعادة البناء الإجتماعي والسياسي والأخلاقي.

وسيلة للتأثير على عالم الأشياء أولاً، ومن ثمة على عالم الأفكار أيضاً. ذلك أن للفكر، لدى ديوي، وظيفة وليس هو أبداً مجموع حالات، كما أنه ليس ملكة. ولذا فهو يقول إنه من الأحرى التكلم عن عمل الفكر، عن التفكير (Acte de Pensée / Thinking) بدلاً من الكلام عن الفكر (Pensée / Thought) وإذن فإن النشاط العقلي، كما هو الحال في كل عضو، يصبح أتقن، يتحسن، أو أنه ـ على كل حال ـ يتحول ويتحول كلما اتسع مقدار حقل تجاربه. وعلى هذا فقد بذل ديوي جهده للتغلب على التضاد التقليدي بين العمل والفكر، وشدد على أن كل فكر هو عمل.

ذكرنا أعلاه أن ديوي دعا لفكرة الكلية، وكان ذلك قبل ظهور مدرسة علم نفس الشكل، ولنبذ الذرانية العقلية: لقد انتقد بشدة مفهوم القوس الإنعكاسي، إذ هو لا يرى وجود آثاره، ولا أماكن مستقلة للانعكاس ولا مراكز، بالتالي، للملكات. ليس هناك، في نظره، سوى عمل وحيد للكائن الحي الذي يتبادل التأثير مع محيطه الفيزيائي والفيزيولوجي، والاجتماعي أيضاً، ويكون هذا العمل، الهادف إلى إقامة التوافق (Ajustement) مع ذاك الوسط، عملاً مدفوعاً بدافع عدم التوافق أو التوافق السيء بين الكائن وجواره. وعلى هذا فاعادة التوازن، هذا التوازن اللامستقرداثماً، هو ميزة ووظيفة العمل والفكر، الفكر الذي هو نوع من العمل (عمل مقتصد).

وكما يلاحظ، فإن فلسفة ديوي الأداتية متأثرةً كثيراً بالمدرسة التطورية (التطورانية) وبالهيجيلية: أخذت عن الأولى صيرورة أو تطور الجسم، وعن الثانية صيرورة الفكر. لذا، فإن المفهوم الأساسي في هذه النزعة الأداتية هو الاستمرارية: استمرار بين العمل والفكر، استمرار الولد في الرجل، استمرارية بين الإنسان والطبيعة والمجتمع، بين الفلسفة وعلم النفس، بين التجربة والنظرية.

أخيراً، يعطي ديوي الأهمية الأولى للوعي ويجعله غرض علم النفس، أما منهج هذا العلم فهو الاستبطان. ثم أن للسيرورات الواعية منزلة رئيسية، في نظره، إذ هي تقوم بدور كبير في النشاطات الإنسانية وفي التلاؤم (التوافق، التكيف).

٣ ـ ج. ر. انجيل (١٨٦٩ ـ ١٩٤٩)، آخرون:

كان انجيل[1] تلميذ كولبه في فورتسبورغ، وقد أخذ عن معلمه هذا اعتباره للإتجاه

---

(١) تلميذ قديم لجيمس وزميل لديوي. ألح على مفهوم، من بين مفاهيم أخرى ألح عليها، الموقف الذي=

(Attitude) بمثابة وحدة وظيفية، وعلى أن ترابط عناصر حالات الوعي فيما بينها هو ترابط وظيفي أيضاً.

كذلك فإن جود (G.H. Judd) من أساتذة مدرسة شيكاغو، المدرسة الوظيفية، يرى أنه تجب دراسة السيرورات الذهنية من حيث علاقتها مع التوافق مع الوسط. ولقد قادته السيكولوجيا الوظيفية وفلسفة العمل إلى الحقل التربوي.

لا مندوحة، أخيراً، عن ذكر أشهر الوظيفانيين في أوروبا، كلاباريد، الذي لا يبتعد كثيراً، في نظرياته البيولوجية والوظيفية، عن ديوي ومدرسة شيكاغو. فقد تناول الوعي من وجهة وظيفته وفوائده. كذلك فإنه، مثل ديوي أيضاً، أعطى أهميةً قصوى للاستبطان.

٤ ـ مزايا وعيوب الوظيفانية:

خدمات الوظيفانية لعلم النفس كثيرة، ومجلوباتها دفعته للأمام وطورته. أما عيوبها ـ في فهمها لغرض علم النفس ومنهجه بشكل خاص ـ فسوف نرى بعضها في الفصول التالية ولا سيما بمعرض السلوكية. بكلمات قليلة، يكفي تلك المدرسة فخراً انها ناهضت الترابطية، ونفّرت من الذرانية العقلية[1].

= هو لديه التعبير الحركي عن الوظائف التي كان يدرسها من وجهة نظر تكوينية. كان يدرّس السيكولوجيا التربوية في شيكاغو.

(١) أخذ التصادم بين الوظيفانية والبنيويانية يخف تدريجاً. وقد أقام الهدنة، ثم أشاد الجسور بينهما، هـ. أ. كار H.A.carr.



القسم الأول: الممهدات للسلوكانية

القسم الثاني: المدرسة السلوكية الواطسونية

القسم الثالث: السلوكانية المحدثة

القسم الرابع: قراءات، علم نفس التصرف

القسم الخامس: الرُّبانية (السيبرنطيقا)

القسم السادس: المدرسة السوفياتية



الإتجاه الموضوعي في تعريف علم النفس

١ ـ الإتجاه الموضوعي في تعريف علم النفس (أو الشخصية، أو الوعي):

يكون تاريخ تكوين العلوم تاريخ خضوع أقسام الفلسفة ـ بمعناها الأول في التاريخ ـ تدريجياً للموضوعية، للتجربة، للابتعاد عن الماورائيات والذاتية؛ كما يكون أيضاً تاريخ الاتجاه نحو تكوين ميدان مستقل، ومناهج خاصة، وأنماط، وتفسيرات تبنى على وجود قوانين. استقل علم النفس، كوّن موضوعه وميدانه ومناهجه و «قوانينه» الخاصة به، عندما انتقل من ميدان الذاتية و «الفلسفة»، و «حياة العقل»، و «الحياة الداخلية»، للإنسان والتي هي خاصة به وحده إلى ميدان التجريب والانتفاع من مناهج العلوم الطبيعية ومن المختبرات، ومن الملاحظة الخارجية الموضوعية...

كثيرون حاولوا تطبيق المناهج الموضوعية على علم النفس، من تلك المحاولات نواجه المدرسة السلوكية (السلوكانية) التي تعتبر خير ممثل للاتجاه الموضوعي والرافض للوعي (الشعور).

٢ ـ المناخ المحضر لنشوء السلوكانية:

كانت الخطوة الأولى في ظهور المدرسة السلوكية تكمن في أبحاث المنظرين والرواد الأوائل في ميدان علم النفس التجريبي. لكنه سرعان ما اتضح أن أحداث الوعي قل أن تخضع للطرائق التجريبية وللأساليب السائدة في العلوم الوضعية. وسارت الخطى حثيثةً في مجال تجاوز الذاتانية (المذهب الذاتي)، والابتعاد عن الأفكار الشخصية والملاحظات الفردية الخاصة. واتجه بذلك نحو الشمولية: مقارعة الأفكار الذاتية ببعضها البعض ومن ثمة يكون موضوعياً ما يتفق عليه أنه موجود لدى الكثيرين، ما هو عام، ما هو شامل. هكذا أخذ يخف دور الاستبطان ويزداد الإلحاح أو السير نحو استخدام القياس. وإذ أن

أحداث الوعي لا تخضع للقياس فكان أن مال العلماء لقياس العوامل المواكبة لها: كالأحداث الفيزيولوجية والفيزيائية. ومن ثمة كان قياس المؤثرات وردود الفعل وكان أيضاً إنشاء علاقات كموية فيما بين هذه وتلك.

وافق ذلك، من جهة أخرى، بزوغ علم نفس الحيوان، على يد لويد مورغن[1]، ودراسة الانتحاءات[2]. ولم يلبث أن تحول هذا البزوغ إلى ترعرع متسارع في الولايات المتحدة الأميركية. فقد درس علم نفس الحيوان «الوعيَ» - إذا صحت اللفظة - عند الحيوان، واختلف الباحثون هنا حول تحديده فقيل إنه: إمكانية روح المبادرة، بنظر العالم بيتي (١٨٩٨)، مندغم ومتوحد بالذكاء لدى هاشي سوبلي (١٩٠٠)، ملكة التعلم لدى لوب (١٩٠١)، إشارات قياسية غير مباشرة لدى لوكاس (١٩٠٥)، تخصص الجهاز العصبي وتمظهر التمييز والطاعة وروح المبادرة لدى يركيز (١٩٠٦).

وإذن، كان من الطبيعي أن تطبق الموضوعية على الوعي، وأن تحذف بالتالي الناحية الذاتية وتخضع لواقع التجريب، أي أن تدرس الأحداث الفيزيولوجية والعضوية والفيزيائية المواكبة للأحداث النفسية. كل شيء كان محضراً لبزوغ السلوكية، ولو لم تظهر في أميركا لظهرت في مكان آخر. وسوف نرى أكثر - فيما بعد - عن هذا الإطار الفكري التجريبي الممهد لها.

---

(١) ينص المبدأ الذي صاغه مورغن على أنه: في علم نفس الحيوان، لا يجوز في أي حال من الأحوال تفسير عمل على أنه نتيجة ملكة ذهنية عالية إذا كان يمكن اعتباره بمثابة نتيجة طبيعية لعمل ملكة قائمة في مكان أكثر انخفاضاً في السلم النفساني.

(٢) الإنتحاءات هي ظواهر في التوجه أو المنحى تلاحظ في نمو النباتات وفي سلوك الحيوانات السفلوية. كان لوب من السباقين لدراستها، منها: الإستتراض (الإتجاه نحو الأرض)، الإستضواء الإتجاه نحو الضوء)، الإستشماس (الإنتحاء الشمسي)، الإستمواه (المنحى يكون، هنا، صوب الماء)، إلخ..

القسم الأول

الممهدات للسلوكانية

١ ـ الإنعكاسات الشرطيــة:

عرفت الانعكاسات الشرطية منذ زمن طويل، بيد أن أوائل هذا القرن هي التي شهدت الدراسات العلمية التجريبية والتطبيقية لها. وتلك الأبحاث تفهم علم النفس على أنه علم الإنعكاس Réflexologie ، فهو علم نفس لا يعترف بالوعي. ذاك هو علم نفس الغائب. ما هي، أولاً، طبيعة الانعكاس الذي هو المقدمة الممهدة والضرورية لاكتناه السلوكانية؟فلندرس إذن الإنعكاس الشرطي من خلال بعض التجارب.

١ ـ تجارب بافلــوف:

ليس هنا مجال إيراد تفصيل الإكتشاف الذي قدمه بافلوف[١] لعلم النفس في معرض دراساته على الإفرازات اللعابية عند الكلب[٢]، كما أنه لا مجال أيضاً للتفصيل في ذكر قوانين «الإفرازات النفسية» التي تحدث بفعل مثير نفسي، ولا للتبسُّط في الكلام عن المنعكسات الشرطية[٣] التي سماها أيضاً المنعكسات النفسانية.

أحدثت تجارب بافلوف تأثيراً هائلاً في الولايات المتحدة الأميركية و ،كما سنرى، في

---

(١) بافلوف (١٨٤٩ ـ ١٩٣٩) ابن لا هوتي. اهتم بفيزيولوجيا الهضم، واكتشف تشعبات البنكرياس العصبية. منح جائزة نوبل عام ١٩٠٤. كان مديراً لمعهد الطب التجريبي في لينينغراد.

(٢) يحصل الإنعكاس المطلق، أي غير المشروط، عندما يرى الكلب قطعة لحم أمامه. إذا أحدثنا، بنفس الوقت أي عند تقديم قطعة اللحم، عدة ضربات أو قرعات جرس ثم كررنا ذلك فإننا نحصل على منعكس شرطي. أي أننا عندما نقرع الجرس ـ دون تقديم اللحم للكلب ـ يحدث مع ذلك الإفراز.

(٣) Ency. fr. 8.28.12 - 8.28.13.

تشييد علم نفس لا يعترف بوجود الوعي. أما تأثيرها في علم النفس داخل الإتحاد السوفياتي فكان هو أيضاً تأثيراً متسلطاً وأدى خدمات جليلة.

ب ـ تجارب بشتيريف Bechterew (١٨٥٧ ـ ١٩٢٨):

طبيب أعصاب، عالم فيزيولوجي، درس الإنعكاسات الحركية بواسطة الصدمات الكهربائية (لم يكتف بشتيريف بالانعكاسات اللعابية، وسع مجال أبحاثه). يوجه صدمة كهربائية، فيحرك الكلب قدمه. كرر التجربة بعد أن أصحب المثير الطبيعي (الأصلي) بمثير اصطناعي هو صوت جرس فصار الكلب يحرك قدمه عند استخدام المثير الأخير.

من الهام هنا القول أن بشتيريف لم ينف إمكانية دراسة ذاتية لحوادث الوعي، فقد كان يطلب أن لا نقتصر في دراساتنا على هذه الذاتية فقط. ذلك أن علم النفس، وإذا شئنا له أن يكون علماً حقيقياً للإنسان، هو ـ حسب قوله ـ علم الحياة العصبية النفسية وليس هو فقط علم الظواهر الواعية. أخيراً، وإذ نادى بمذهب الموازاة النفسية ـ الفيزيولوجية فقد قال بأنه يجب التحدث عن «ظاهرة عصبية ـ نفسية» بدلاً من «حالة وعي» أو «حالة نفس». من جهة أخرى، رأى أن كل عمل عصبي ـ نفسي قابل لأن يرد إلى انعكاس هو عمل يقوم على أن مثيراً ما يحدث استجابةً في اللحاء الدماغي. وعلى ذلك فإن علم النفس، عنده، يرد إلى دراسة تلك الإمكانيات. إنه علم الإنعكاس[١].

ج ـ تجارب ماتير Mateer:

أجرى تجارب على ٥٠ ولداً (بين السنة والسبع سنوات عمراً). يغطي عين الولد ثم، بعد ١٠ ثوان، يضع له قطعة حلوى في فمه. تتكرر العملية، نصل إلى: تحصل عملية فتح الفم وعملية البلع لدى الولد بمجرد أن يوضع الغطاء على عينه. صار الغطاء، إذن مثيراً شرطياً (م. ش. / S.C.) أي المثير «الإصطناعي» لعملية الفتح والبلع[٢].

د ـ أبحاث كاسون Cason:

أجرى تجاربه على الحدقة (إنسان العين): تضيق الحدقة عند رؤية النور الساطع

---

(١) يراجع كتابه: علم النفس الموضوعي (بالفرنسية)، ص ٤، ٦، ١٢، ١٨. يوصف المنعكس لديه بأنه ترابطي، تواصلي؛ بينما رأيناه، لدى بافلوف، شرطياً. مهما يكن، فإن هذا المنعكس عندهما مكتسب وفردي.

(٢) Mateer, Child Behavior, 1918.

(المثير الطبيعي)، كان يصحب النور بدق جرس. النتيجة: دق الجرس، وحده، صار كافياً (ودون أن يكون مصحوباً بشدة الضوء) لأن يحدث انقباض الحدقة. كان ذلك مستوحى من أعمال الروسي كراسنوغورسكي.

٢ ـ العوامل المتداخلة في تكوين الفعل الشرطي:

ليست المعطيات المذكورة أعلاه حاصلة ببساطة، ولا هي قابلة للتعميم على نوع، أو جنس، أو جزء، أو عمر، أو مستوى، الخ... ؛ وليس تكرار التجارب كافياً وحده، ولا يطبق بشكل عشوائي. فهناك عوامل مؤثرة في تكوين، ودوام، ونتائج، وأنواع، الفعل الشرطي. هذه العوامل هي:

١ ـ هناك مثيرات مشتتة للإنتباه.

٢ ـ التكرار اللازم لتكوين الفعل الشرطي يختلف باختلاف الأفراد وأنواع نماذج العمليات.

٣ ـ التكرار الموزع، المنتشر، أفضل من التكرار المتلاحق، المجمع.

٤ ـ هناك ارتباط زمني بين المثير الشرطي والمثير الطبيعي، إذا سبق الأول المثير الطبيعي تأتي النتائج أفضل (بافلوف).

٥ ـ دور الميول والدوافع رئيسي في تكوين الفعل الشرطي (الكلب الشبعان أقل استجابةً من الكلب الجائع).

٦ ـ هناك فروقات فردية: بعضهم يحتاج إلى زمن أطول، وإن لدى بعض الأفراد استعداداً أكثر من غيرهم للعمل الشرطي.

٧ ـ اللحاء (القشرة الدماغية) غير ضروري لحدوث الفعل الشرطي في صورته العامة الأولية، إلا أنه ضروري جداً في إتقان الإستجابة وتحديدها[1].

---

(١) يراجع، مثلاً، مصطفى فهمي، سيكولوجية التعلم، ص ٣٣ ـ ٣٩. المثير الثالث هو:
طعام + ضوء = إفراز لعاب.
ضوء بمفرده = إفراز لعاب.
ضؤ + سُماع نَغَمة = إفراز لُعاب.
سماع نغمة فقط = إفراز لعاب.

٨ ـ هناك أشكال للفعل الشرطي: أي هناك شكل من الدرجة الأولى وهو ما ذكرناه، وهناك إمكانية إدخال مثير ثالث يعمل ما يعمله المثير الإصطناعي المستعمل[١].

٣ ـ عمليات وظواهر في الفعل المنعكس الشرطي:

أظهر بافلوف أن الفعل المنعكس الطبيعي ثابت، بينما يتميز الشرطي بخاصية الإنطفاء أو التضاؤل التجريبي (والتدريجي). فكمية القطرات اللعابية المفرزة تقل من تجربة لأخرى إذا لم يصاحب النغمة (المثير الشرطي) تقديم الطعام للكلب. تنعدم القطرات ما بين التجربة السادسة والعاشرة.

وكما سبق، فليس هنا مجال ذكر الإستنتاجات الحاصلة من دراسة المنعكس الشرطي بوجه عام، ودوره في مجال الإدراك والتعلم[٢].

قبل الختام، لا بد من التذكير بأن المنعكسات الفطرية النوعية، التي تولد مع الإنسان، كل إنسان، عديدة[٣]. وهي تخضع لقوانين استنتجها فلوغير Pflüger من دراساته على الضفادع، وأعاد تأكيدها شوفو Chauveau في أبحاثه على الثدييات. وتلك القوانين مُسْتَنْتَجةٌ إبان عمليات زيادة تدرّجية للمثير الحامضي الملقى على الضفدع المقطوع الرأس أو المستأصل منه أعلى دماغه؛ وهي باختصار:

١ ـ قانون التركيز الجانبي (واحدية الطرف).

٢ ـ قانون التناظر Symétrie .

٣ ـ قانون الإشـعاع.

٤ ـ قانون التعمم (إذ كان المثير قوياً جداً يكون رد الفعل الحركي عاماً أي من قبل الجسم برمته، وتتحرك معظم عضلات البدن).

٥ ـ قانون التآزر Coordination.

---

(١) المصدر السابق، الحاشية السابقة.

(٢) را. : يوسف مراد، المرجع المذكور، ص ٢١٤. مصطفى فهمي، المرجع المذكور، أماكن متفرقة.

(٣) إنها رد فعل حركي أو غددي يتبع إثارة قادمة من الأطرافية، دون تدخل وعي أو إرادة. دغدغة باطن القدم: ضحك أو تحريك الرجل، ضيق الحدقة عند تسليط نور ساطع، رؤية طعام لذيذ: إفراز لعاب، إلخ..

القسم الثاني
المدرسة السلوكية الواطسونية

١ ـ المدرسة السلوكية ، توطئة:

في حوالي سنة ١٩١٢، استعملت كلمة «بيهافيورسم»[١] Behaviorism لتدل على نظرية ترى أن علم النفس يقوم على ملاحظة السلوك. ولقد أحدثت هذه المدرسة كميات هائلة من الأبحاث جرت في الولايات المتحدة ـ وحسب الذهنية الأميركية ـ حيث الانتفاع من المختبرات الكثيرة القائمة. وهذا ما أسرع في جعل المدرسة السلوكية فادحة الغنى من حيث كثرة التجارب والدراسات.

اهتم السلوكيون الأميركيون، في فترة ما بين الحربين العالميتين، بدراسة السلوك الإنساني أي مجمل الأعمال الخارجية التي بموجبها يستجيب الإنسان أو التي يرد بها على المؤثرات التي يتلقاها من الوسط. بينما درس السلوكيون الروس العلاقات بين المنعكسات الشرطية ونشاط المراكز اللحائية.

٢ ـ واطسن، على رأس المدرسة السلوكية الأميركية:

بدأ جون ب. واطسن J. Broadus Watson[٢] طريقه في ميدان علم نفس الحيوان،

---

(١) الكلمة الإنكليزية مشتقة من الفعل بيهيف Behave التي تعني سلك، تصرف. وهي موافقة للكلمة اللاتينية Se habere . يستعمل الفرنسيون كمرادف لـ «بيهافيور» كلمة كومبورتمان Comportement، لكنهم أخذوا الكلمة الإنكليزية (الأميركية) التي دخلت كمفردة عالمية في معجمية علم النفس. وهنا نشير إلى أن دراسة السلوك كانت موجودة قبل إنشاء هذا المذهب. را. :

P. Naville, La Psychologie du Comportement (Paris 1968),P.14.

(٢) يراجع، عن نظريته، فولكيه، المرجع المذكور، ص ١١٨ ـ ١٢٧. نشر عام ١٩١٣ مقالاً هاماً =

حيث كانت أعمال لوب وجيننغس وثورنديك قد أثارت الاهتمام بدقتها وتطور تقنياتها. وقد انتقل واطسن من علم نفس الحيوان إلى علم نفس الإنسان، ناقلاً معه مناهج الميدان الأول ليطبقها على الإنسان وراغباً في أن يطبق على الأخير الطرائق والدراسات التجريبية التي استخدمها علماء نفس الحيوان، ونجحوا، في ميدانهم. ولم يلبث واطسن أن صار، في الولايات المتحدة، «أحد ألمع الرواد في التجريب، فقد اهتم بعلم النفس المقارن (الحيوان)، بملاحظة الأولاد، بالتشريط. وكان بَنّاءً عبقريًّا لآلات عديدة»[1].

٣ ـ المدرسة السلوكية، خصائصها:

ما هي، الآن، النقاط الرئيسية في السلوكانية[2]؟

أ ـ نبذ الوعي، غرض علم النفس: يرفض واطسن الوعي، ينفيه[3]؛ ويقول: على علم النفس التخلي عن الوعي كي يستطيع أن يكون علمًا أو موضوعياً. لا يلعب الوعي أي دور، وليس هو طريقة في المعرفة النفسية؛ كما أنه لا يجوز أن يكون غرض دراسة تستحق الإهتمام، ولا هو غرض يخضع للملاحظة العلمية. وكما أن المنهج موضوعي فيجب أن يكون الغرض للدراسة موضوعياً وبذلك يحل السلوك (وهو حقيقة موضوعية) محل الوعي.

تنفي السلوكانية سائر «المحتويات» التي يضعها في الوعي علمُ النفس الذهني، لأنها تعيد كل شيء إلى الحركات العضوية، إلى السلوكات. وذلك لأن الوعي مفهوم مبهم، يعيق الفهم؛ وما الحالات النفسية سوى حركات. ويكون بالتالي غرض علم النفس، حسب هذه المدرسة، معرفة السلوك أي مجمل الإستجابات Réponses على المثيرات Stimuli التي يحدثها الوسط (غالباً ما يستعمل واطسن بدل مثير كلمة «موقف» أو «محيط»).

= بعنوان: «علم النفس كما تراه المدرسة السلوكية». من أشهر كتبه: «السلوك. مدخل لعلم النفس المقارن»، نيويورك، ١٩١٤.

(١) P. Naville, op. cit; P. 72

(٢) را.: مثلاً غايتون بيكون، آفاق الفكر المعاصر (ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين، بيروت، منشورات عويدات)، ص ١٥٧ ـ ١٦٢؛ يراجع أيضاً، ودورث، مدارس علم النفس (ترجمة كمال دسوقي)، ص ١٠٣ ـ ١٤٧؛ الموسوعة الفرنسية، الجزء الثامن.
Ency. fr. 8.08.9 - 8.08.10

(٣) اكتفى واطسون، عام ١٩١٣، بوضع الوعي بين قوسين. إلا أنه نفاه تماماً في ١٩١٩.

يرد النشاط الإنساني ، إذن ، إلى القرينين : مثير ـ استجابة . وعلى ذلك يصبح موضوع علم النفس «دراسة ردود الفعل التي يمكن أن تلاحظ بشكل موضوعي والتي يؤديها الجسم جواباً منه على المثيرات التي تخضع للملاحظة والمراقبة والتي تأتينا من البيئة المحيطة» . في كلمة أغنى ، يصبح علم النفس دراسة العلاقة بين المثير وبين رد الفعل ، أو بين أنواع السلوك (السلوكات) وبين المثيرات . وبينما تهتم الفيزيولوجيا العصبية وحدها فقط بدراسة كل ما يجري في الدماغ الذي يتلقى الأحاسيس ويصدر الأوامر ، فإن علم النفس لا يولي اهتمامه للحياة والظواهر الداخلية ولا للفيزيولوجيا العصبية تلك . إن غرض علم النفس ، كل عمله ، هو «التنبؤ بالاستجابة أو تحديد نوعية المثير ، أي معرفة المثير إذا كانت الاستجابة مجهولة ، وبالعكس معرفة المجهول إذا كان الآخر معروفاً» . وفي الحالتين ينحصر علم النفس بين ذَيْنك القطبين وفي ميدان ميكانيكي تتصارع فيه قوى مختلفة على كائن حي سلوكه هو أيضاً وتماماً ميكانيكي . فاستجاباته برمتها ميكانيكية أي أنها تعمل كما تعمل الآلة عند الضغط على الزر المحرك لها .

ب ـ **الجسم والوسط** : يؤخذ الجسم ، هنا ، كوحدة متماسكة وآلة معقدة واحدة . إنه يرد بكليته ووحدته في العملية التشريطية . لذا يجب أن يكتفي العالم النفسي بملاحظة «ما يعمله الجسم أو ما يقوله» ، فرد الفعل الذي بموجبه يتكيف هذا الجسم مع الوسط[1] هو الشيء الواجب دراسته وإيلاؤه العناية . بهذا ، فإن السلوكيين الواطسونيين لا يأخذون بعين الاعتبار الظواهر الذهنية الصرفة حتى ولا الدلالات والمعاني للسلوك ذاته . فما ظواهر السلوك ، على ذلك ، غير مجرد ردود فعل حركية كما سبق وقلناه ؛ وما السلوك غير عملية تشريطية صرفة ونتاج تشريط اجتماعي .

ج ـ **الإنعكاس** : هو نموذج العمل النفسي ، أو هو الحادث النفسي في أبسط وأجلى حالاته (مثل الضفدعة وإثارتها بالحامض) . وهنا تَرِد دراسة القوس العصبي : عصبة حسية ، عصبة حركية ومركز يقيم علاقة بينهما ؛ النخاع الشوكي مثلاً[1] . ويفسر المنعكس تفسيراً ميكانيكياً : إنه جامد ، متصلد ، يسري في الجهاز العصبي بفضل إعداد أو تهيؤ

---

(١) يلخص تلكن (المرجع المذكور ، ص ١٩٠) نظرية واطسون بأنها : «ما نحن فيه وعليه هو ما نعمله نحن ، ثم إن ما نعمله هو ما دفعنا الوسط إلى عمله» . يراجع :
Tilquin, op. cit. P. 190; Naville. op. cit, pp. 74 - 112.

(٢) من هنا ركز السلوكانيون ، رغم أخذهم الجسم كوحدة متماسكة ، على أعضاء : الحواس (المثير) ، ردود الفعل (الإستجابة) ثم الأعضاء التي تربط هذه وتلك .

سابق، وبشكل دورة لا يحيد عنها، ويخضع لقانون السببية السلوكية (لكل مثير استجابة معينة، وبالعكس).

د ـ **الإستبطان**: طريقة مجدبة بل غير مجدية في المعرفة، تحدث الإبهام والتشوش. إنه وسيلة استقصاء عقيمة، لذا فلا ضرورة لهذا المنهج الذي لا يؤدي لشيء وبالتالي فلا نفع من الإلتفات إلى ما يجري في الداخل أو في الحياة الداخلية التي لا تخضع للملاحظة ولا للموضوعية ولا للعلم.

هـ ـ **اللاوعي**: ما الوعي سوى اسم آخر للعضوي. تذكرنا هذه النظرة بتلك التي تقول إنه ظاهرة لاحقة، غير حقيقية، إنه كالضوء الذي ينبعث من موقد القطار نلمس وجوده لكنه ليس السبب في تحريك هذا القطار. إذن ما هو «اللاوعي» حسب السلوكانية؟ إنه يدل على التغيرات الحاصلة في عالمنا «الداخلي» الغير معبَّر عنها. لقد نبذ واطسن اللاوعي، والوعي، ورفض الغيبيات والماورائيات في تفسير الإنسان منادياً بالانضواء تحت راية التيار الوضعي والاكتفاء بالعلاقة التي تقوم بين المثير والاستجابة.

و ـ **علم النفس والبيولوجيا: لا يتحدان**. فعلم النفس أوسع مجالاً بدرسه الإنسان من حيث كونه كلاً أو وحدة، بينما يهتم علم الأحياء بدراسة وظيفة وعمل كل عضو بمفرده.

ز ـ **إهمال الغرائز وتضئيل دور الوراثة**: يتكون الإنسان من مواد وأعتدة تتيح لها طبيعتها، بل وترغمها، على أن تعمل في الإنسان وفق ما عمل أو ما يعمل. لا غرائز تدفعه[1]؛ ومن ثمة فإن واطسن ينفي الوراثة النفسية أو ـ بكلمة أصح ـ وراثة السلوك، فهنا يكون تشابه الأبناء بآبائهم نتيجة التربية الأولى لا بحكم وراثة سلوك. لكن واطسن لم يرفض الوراثة الفيزيولوجية. من هنا قوله إننا نستطيع، عن طريق اللعب على المثيرات والإستجابات، دفع أي طفل نحو أي مهنة يشاء[2]. فالسلوك مكتسب في معظمه ويكتسب. وسوف نرى سكنر يدفع بهذا الرأي إلى حد أقصى في كتابه: أبعد من الحرية والكرامة.

---

(١) Naville, op. cit, P. 114.

(٢) آراء تربوية سديدة وعديدة، نجدها عند واطسون. وله كذلك نظريات صائبة في علاقة الفكر باللغة، وفي دور اللغة، وفي علم نفس الولد، إلخ..

حـ ـ **الفكر**: الفكر Thinking/Pensée وظيفة عامة يمارسها الجسم الحي برمته[1]. وتقوم الحنجرة أو تحل محل الجسم كله، وما النطق لدى الإنسان السوي المتحضر سوى عمل تؤديه الحنجرة (تلكن، ص ١٧٥)[2]: «أن نفكر هو أن نعمل Agir عملاً رمزياً أو بشكل رمزي (نفسه، ١٧٥). يقول دورسي: « إن طريقتي في التفكير وطريقتي في حلاقة ذقني هما طريقتان لي، تخصاني أنا... وأنا أقدر على تغييرهما كليهما غداً...» (ص ١٧٦). لكن تسجيل حركات اللسان عند التفكير في شيء ما، كما فعل لاشلي وتلاميذه، لم يُعطِ سوى نتائج غير ثابتة.

باختصار، إن «التنظيم الحنجرتي» هو التعبير الذي يدل به واطسن على مجمل العادات اللسانية، كلامية أو غير كلامية؛ وإنه التعبير السلوكي المعطى للوظيفة الرمزية (اللغة = رموز). «فكّرَ تعني تكلمَ، تكلم لنفسه أو أمام غيره» (ص ١٦٩). إن الفكر لغة، واللغة حركة. إنه استيعاب ناضج للتشريطات العديدة التي نكتسبها ثم نوظفها. أخيراً، الفكر حركة عضلية تختلف درجة الحس بها؛ لذا قد تسمى السلوكانية بسيكولوجيا التجاذب العضلي (Muscle - Twitch psycho).

٤ ـ خلاصة موجِزة ومراجِعة للسلوكانية:

ـ ترى سلوك الإنسان عبارة عن مجموعات من المنعكسات الفطرية والشرطية. ثم أن البيئة هي التي تجعلنا نكون أو نعمل ما نحن فيه وما عملناه وما سنعمله.

ـ تفسِّر كل حالة نفسية من الخارج وموضوعياً، إذ أن هذه تخضع للملاحظة العلمية وترد إلى ظاهرة عضوية؛ وتوصف كما توصف الأشياء الفيزيائية. دراسة ردود الفعل العضوية (السلوك) هي موضوع علم النفس: كل رد فعل ـ أي كل سلوك ـ هو استجابة على مثير[3].

---

(١) تلكن، ص ١٧٣.

(٢) تشكل الحنجرة مع الأعضاء الملحقة أي العاملة معها (اللسان، الشفتان، الصدر) جهازاً شديد التعقيد. إن أبسط كلمة تطلب تقلصات منسقة ومترابطة للحجاب الحاجز، لعضلات القفص الصدري، للحنجرة (١٩ عضلة)، للحبال الصوتية (١٣ عضلة تنظم تباعدها و ٨ تنظم توترها)، للتجويف الفموي، للشفتين، للسان، لسقف الحلق...

(٣) ذلك حسب الخطاطة مثير استجابة (م ← أ / S ⟶ R). الإستجابة بنظر السلوكاني هي: تقلص عضلي، إفراز غدي، إلخ...؛ والمثير هو، كما هو في الفيزيولوجيا، مثل: الأشعة الضوئية، الموجات الضوئية، حركات العضلات، إلخ. أنظر: =

ـ تعود العواطف والإنفعالات إلى نشاطات أحشائية وغددية: إن الخوف بل كل الإنفعالات ردود فعل عضوية (تعميم لنظرية جيمس ولانج في الإنفعالات) إزاء المحيط الخارجي. الكائن الحي عبارة عن آلة؛ فكل تصرف هو نتاج منعكس شرطي وكل شخصية هي مجموعة عمليات تشريطية.

ـ تقول السلوكية إنه يجب نبذ الوعي كموضوع، وبالتالي، الإستبطان كمنهج واستبدالهما بالسلوك وبالملاحظة العادية[1] إذا رغبنا في جعل علم النفس علماً كبقية العلوم، علماً غير منازع ولا نزاع فيه. . . إنها ضد تعريف علم النفس على أنه علم العقل أو علم الوعي فمثل ذلك يستلزم الثنائية في الإنسان وهذا ما ترفضه السلوكية. إنها تنبذ الوعي والعقل والروح من مجال علم النفس و ـ من جهة ثانية، بناءة ـ تضع مكانهم السلوك[2]. هي تنفي وجود الصور العقلية والأفكار، ولا تؤمن إلا بالحقيقة المادية وبالسببية الميكانيكية. فما الفكر سوى حركة عضلية، وما علينا سوى تحديد القوانين التي تحكم العلاقات بين الإستجابات والمثيرات مكتسبةً كانت هذه وتلك أم كانت غير مكتسبة.

ـ تقارَن المدرسة السلوكية بـ البيولوجيا الداروينية من حيث أنهما يفهمان العلاقة بين الجسم والوسط على أنها تكيف الجسم حسب الوسط الذي هو فيه.

ـ لا تقيم أي تمييز، أو فصل، بين الحيوان والإنسان لأن السلوك سيان أكان حيوانياً أو إنسانياً قابل للملاحظة ملاحظةً مباشرةً وبنفس الأسلوب. وعلى هذا، «فلا فرق بين علم نفس الحيوان وعلم نفس الإنسان، لا في الموضوع ولا في المنهج. أو، بالأحرى، إن علم السلوك يحوي الإنسان والحيوان بدون تمييز»[3]. وهذا ما يستلزم أيضاً «أن لا فرق ـ من حيث الطبيعة ـ بين الحيوان والإنسان»[4].

ـ لا تؤمن بوجود غاية واعية، إذ الغائية المحددة بوعي ومشيئة ليست إلا وهماً وخداعاً. . .

---

a) J.B. Watson, Behavior: an Introduction to Comparative psychology, PP. 10 - 13. =

b) R. Zazzo, op. cit, PP. 107 - 108.

(١) Tilquin, P. 7.

(٢) Ibid. P. 18.

(٣) و (٤) Ibid, P. 28.

٥ ـ المسلمات الرئيسية للمدرسة السلوكية:

ـ إنها تعميم لمبادىء قليلة؛ وهي تفسير واحدي. إنها واحدية التوجّه أو واحدانية (Monisme) مادية. من هنا كان ـ ونتيجة لتطور داخل المدرسة ـ نَبْذُ الوعي نبذاً منهجياً وما يواكب الوعي من حوادث ذهنية (لكنهم يفضلون تجاهل هذه الحوادث أكثر مما ينفونها). وحسب كلمة آشلي: «إن العقل سلوك وليس هو غير ذلك»[١]. تلك هي نظرة العلماء السلوكيين (واطسن، فايس، هنتر، داشيل، كانْتورْ، تولمان، وغيرهم. . .) للوعي وللعقل[٢].

ـ ومع تشديدها على الاستمرارية بين الحيوان والإنسان، فقد وضعت مكان الثنائية الشاقولية: جسم ـ روح ثنائية أفقية هي: وسط ـ جسم أو: مثير ـ استجابة. وركزت بالتالي الانتباه على تكيّف الجسم مع الوسط في سبيل الحياة (تأثير دارْونْ هنا واضح، أو البيولوجيا الداروينية).

ـ إن طريقة عمل Fonctionnement الجهاز العصبي تؤدَّى بأقواس كاملة؛ ووظيفة هذا الجهاز تنسيقية بحتة. ويقوم الجهاز العصبي المعقد الموجود في الدماغ بترجمة ما تجلبه الحواس ومن ثمة بتحريك السلوك.

يتم تكيف الجسم مع وسطه بموجب ردود فعل يستجيب بها، أو يرد بها الجسم. الزوجان مثير ـ استجابة هما التعبير عن هذا التفاعل بين الجسم والوسط. والمنعكس هو النموذج الأبسط لهذا التفاعل.

ـ علم النفس في المدرسة السلوكية هو علم التفاعلات المتبادلة لدى إنسان عياني، حي، واقعي، مع وسطه الفيزيائي والاجتماعي. إنه علم عملي؛ وهو ممارسة التنبؤ والتوقع: إنه يعمل على أن نعرف سلوكنا قبل وقوعه، وأن نراقب ذلك السلوك. وأهمية هذا العلم، بنظر السلوكيين، عملية، عيانية، إذ ليس هو نظرياً بحتاً أو فلسفياً أو مجرداً كعلم النفس التقليدي. هنا، إلى جانب تأثير البيولوجيا الداروينية، ينبغي أيضاً إيراد تأثير

---

(١) نفسه، ص ٣٣ ـ ٤٧. وذلك حسب القول المشهور:
Mind is behavior nothing else.

(٢) نظرية مودسلي في أن الوعي «ظاهرة لاَحقة»، فلسفة كونت الإيجابية و، قبل كل شيء، نظرية ديكارت، . . ساهمت كلها، مع غيرها أيضاً، في التمهيد للسلوكية إذ أنها كلها نظرات كانت تُضْئِل قيمة الواقعة «الروحية».

الروائز والاختبارات العقلية[1] في تطوير السلوكانية. فالمذهب السلوكي حفيد البيولوجيا الداروينية، وابن الفلسفة الوظيفية وعلم نفس الحيوان الأميركي، ونسيب الروائز العقلية[2].

٦ ـ مجلوبات السلوكانيـــة:

قلنا إنه كان لا بد من بزوغ النزعة السلوكية في أميركا (حيث يفضل الإيجابي، الفردي، العياني، العملي) أو في أي مكان آخر من العالم. ذلك أن العقلية العلمية التي كانت تجتاح علم النفس ـ عدا عن روح البيولوجيا الداروينية ـ كان لا بد لها من أن تؤدي إلى ما أدت إليه. وهكذا ففي أقل من عشر سنوات اكتسحت الموجة السلوكية غالبية الجامعات الأميركية.

من مزاياها، من خدماتها لعلم النفس، تلك الثورة التي أحدثتها ضد العنديانية. كما أنها تناهض الاستبطانانية (النزعة الإستبطانية)، وشتى التيارات المغرقة في الذاتية التي كانت تعم علم النفس. فهي، بعودتها إلى الموضوعانية وبإلحاحها على استعمال الروح العلمية والمناهج الموضوعية، قادت التيار هذا إلى أقصى حدوده، إلى المغالاة. كما لفتت الانتباه، بشكل مبالغ فيه، إلى دور الجسم في الحياة النفسية. وهنا يُضاف، أيضاً، الأبحاث الوفيرة التي قدمتها لعلم النفس، والتجارب العديدة، والآلات الكثيرة التي ساعدت على دفع هذا العلم دفعات إيجابية إلى الأمام. حتى الأخطاء التي وقعت فيها كانت نافعةً وموجِّهةً (بطريقة سلبية). إنها بنْت روح أو عقلية ومناهج معينة؛ فبذاك تُخْتَصَر.

٧ ـ عيوب السـلوكانية:

ـ تنفي وجود الواقعة اللامادية، الروح، الوعي. ترفض الإيمان بالوراثة وبنضوج في الجهاز العصبي إذ تؤكد أن جميع الناس متشابهون عندما يولَدون: كلهم، السويون، ينالون عند الولادة جهاز الأقواس نفسه، نفس اللاقطات، نفس المفاعل، الخ... وتؤكد أن نمو السلوك مجرد عملية تكوين عادات، وأن الفروقات الفردية ناجمة عن اختلافات في المحيط الإجتماعي والتربية، وأن التكيفات ترتكز على الصُّدَف نافيةً بذلك

---

(١) Tilquin PP. 29 - 41.
(٢) Ibid. P. 41.

دور قانون الأثر في تكوين العادات (العادة، هنا، مجرد ترابط منعكسات شرطية، إنها إبدال مثير بآخر).

- «تؤكد أن الفكر هو سلوك، كغيره من السلوكات الأخرى مثل السباحة أو لعب التنس». فكأنها مصابة بخوف من كل ما هو روحي، بل ومما هو ذهني؛ أو داخلي أيضاً. حتى فهمها للوعي هو غير الفهم الحقيقي له.

- ليس علم السلوك هو كل علم النفس، ولا يمكن أن يكون علم نفس الكل. السلوكانية نظرية أطرافية[١]؛ إنها «فيزيولوجيا»، «علم الغدد»، «علم العضل»... لا بد من استكمال السلوكانية بعلم النفس الإستبطاني: إنهما مستلزمان لبعضهما البعض. السلوكية تأخذ جانباً واحداً فقط من الإنسان. من هنا قول ب. جانيه: «تصبح سيكولوجية السلوك ناقصة عندما يكون الأمر متعلقاً بالإنسان».

- تجعل المتعضّي Organisme سلبياً، فاتراً؛ فكأنها تعطي الدور الأول للوسط.

- لم يَعُدْ المنعكس بمعناه التقليدي مقبولاً لدى علماء الفيزيولوجيا، فليس هو عملية حسية - حركية مستقلة دقيقة، تقوم في نقطة أو مكان محدد: (تُراجَع: نظريات غيلب وغولد شتاين وشرّنغتون). إن المنعكس نفسه عملية تركيبية، كرد الفعل الذي هو عملية توليفية خلاقة لا مجرد أوتوماتية عمياء[٢]. بل أن السلوكانية لم تدرس كافة الاستجابات المعقدة، لقد اقتصرت على استجابات نوعين من الحاجات الأساسية فقط: حاجتا الطعام والجنس. وهذا غير كافٍ.

- يبدو هذا العلم وكأنه مجرد نقل المذهب الترابطي للمعاني إلى مفردتين هما مثير - استجابة. إنه مذهب ميكانيكي يدور حول ثلاثة مفهومات: مثير، استجابة، جسم عضوي (متعضّ). إنه «محاولة لجعل علم النفس علماً طبيعياً»[٣]. لكنه صار علماً ألغى النفس في الإنسان، بعد أن ألغى لهذا وعيه. ألغوا أشد ما في الإنسان إنسانيةً وصميميةً: انتزعوا منه روحه.

---

(١) قلنا إنها تعميم لنظرية جيمس في الإنفعال، فهي تقول إن المثير هو من أطراف الجسم وإن رد الفعل هو أيضاً أطرافي ولا ترى علاقة ما بين هذين.

(٢) الكائن الحي يرد ككل، وبرمته، على المثير. يكون رد الفعل، في الواقع، بشكل كلي متكيف: بحسب موقف كلي (تراجَع نظرية علم نفس الشكل).

(٣) Tilquin, 262.

ـ في شططهم بتفسير الحالات النفسية كلها على أنها ظاهرات عضوية، وبدرسها على أنها استجابات عضوية (وبرد علم النفس إلى هذه الاستجابات)، اضطر واطسن إلى أن يفسر التفكير على أنه عبارة عن كلام داخلي ؛ وإذْ الكلام يحدث حركة في الحلق فما علينا إلا أن نقيس حركات الحلق. بالطبع، لم تنفع آلة قياس هذه الحركات وتسجيلها، ولم تكن تلك آلة ذات أهمية في ميدان علم النفس ولا ذات نتائج سديدة.

ـ في تعشقهم لجعل علم النفس موضوعياً وللملاحظة الحوادث النفسية خارجياً، وقع السلوكانيون في خطأ فادح هو تشييء، تجسيم، هذه الحوادث. ففي لحاقهم بالموضوعية وقعوا في حفرة، أو في نظرة خائبة للحادث النفسي الذي صار ـ حسب هذا المنظور ـ شيئاً، جسمًا، ظاهرة عضوية، فيزيائية، ميكانيكية. هذا، مع أن المعروف هو كون الحوادث النفسية تنمو، تسيل، تتغير، لا تقبل التموضع ولا تتشيأ، لا تجمد ولا تستقر، لا تُلمس ولا تقاس. في كلمات قليلة، تهمل الواطسونية الدلالات الذاتية الملتحمة بالسلوك وتهمل ما هو «من الداخل» في الإنسان وما هو ذاتي...[1].

ـ خرج السلوكانيون من ميدان علم النفس. وذلك بسبب نفيهم للوعي، وإهمالهم الميول والغاية (السلوكانية الميكانيكية). بل أن آخرين، كما رأينا، أضألوا حقل هذا العلم، وألحقوه بعلم آخر. لقد فهموا ناحية واحدة من الإنسان، فبتروه...

---

(١) أبخس واطسون قيمة كل ما هو ذاتي أو ما يخص الإنسان خوفاً من الثنائية، وذلك بفعل تأثير مفهوم التطور البيولوجي المسيطر منذ د رون. هناك، حديثاً، محاولات من سلوكانيين تهدف لتخطي التنافر بين النزعة السلوكية وبين الذاتية بأن أطلقوا على عملهم إسم: السلوكية الذاتية. وهم: ميلر، غلنتر، بريبرام (Miller, Galanter, Pribram)

القسم الثالث

المدرسة السلوكية المحدثة

١ ـ نظرة شمّالة:

ليس الكائن الحي آلة. ولا يمكن أن توصف على أنها أشياء فيزيائية لا المثيرات ولا ردود الفعل. فمثلاً ليست المثيرات هي ذاتها لدى كل فرد. إن للمثير معنى، وله قيمة تختلف باختلاف الأفراد... ليست القاعة، مثلاً، وسطاً فيزيائياً يكون هو ذاته عند الطالب والأستاذ والعامل الكهربائي القادم لتصليح المصابيح وللطالب في الصفوف الخلفية. وتكون الغابة وسطاً يختلف عند الفنان عما هو عليه عند الصياد، أو مكافح الحريق، أو المتنزِّه، أو الباحث.

من هنا جاءت المدرسة السلوكية المحدثة (كانتور، تولمان، سكنر، تلكن، الخ...) لتخفف من شطط النزعة الميكانيكية في تفسير السلوك وفي الاستجابة العفوية. فقد أدخل السلوكانيون المحدَثون مفاهيم جديدة على المذهب، منها:

ـ ليس الوسط فيزيائياً صرفاً (ولا يوصف كما توصف الأشياء الفيزيائية) بل هو وسط ذو قيم ومعان. إنه ذاتي، نفساني، وهو ما سماه أوكسكول Uexküll: العالمَ المحيط Monde environnant / Umwelt. ثم إن كلمة محيط هذه هي «تجاور» نفساني لا فيزيائي[1]؛ فالحوادث البعيدة ـ فيزيائياً ـ تهمني أحياناً أكثر، أو تشغل البال أكثر، من الضجة الحاصلة بقربي.

---

(١) يضيف بنسفنغر إلى ذلك بقصد الإستكمال والتوضيح: موقفي النفساني من حيث استلزامه للغير، عالم ذكرياتي الشخصية وأحلامي الخاصة. على هذا يصبح مفهوم المحيط النفساني أوسع وأغنى.

ـ ليست العلاقة بين المثير والإستجابة علاقة ميكانيكية. بالعكس هي، بنظر السلوكيين المحدثين، علاقة بين «مشكلة» وبين «حل».

ـ لكل سلوك معنى. ويتكيف كل سلوك حسب متطلبات موقف ما تكيفاً يكون بصورة ذات مغزى وذات معنى. فحتى الانتحاء ليس ميكانيكياً صرفاً، وليس رد الفعل ـ حتى عند الحيوان ـ رداً أعمى وميكانيكياً بل أنه يبدو كمُجْمَل، ككل ذي معنى، كمحاولة لحل مشكلة.

ـ ليست السلوكانية المحدثة جُزَيْئية، تجزيئية، ذرانية. أي أنها لا ترى في السلوك جَمْعاً ميكانيكياً لعناصر هي منعكسات صغيرة مستقلة (ذرات). السلوك يبدو بمثابة مجموعة ردود فعل متكيفة حسب موقف. كل جزء من رد الفعل يخضع للكل أو للمجمل من التكيف للكائن الحي.

ـ ليس الجسم العضوي سلبياً، تلقائياً (أوتوماتياً) يتلقى فقط، فاتراً. هو فعال؛ يسعى لأن يتكيف. ولا يُفَسَّر بفعل الوسط. فالوسط والجسم يفسران سوياً، مع بعضهما البعض[1]، معاً، جميعاً، برمتهما.

٢ ـ سلوكانية تولمان:

لَكَأنهّا رجعت المدرسة السلوكية المحدثة إلى الذاتيات والعنديات، وألانَتِ المفاهيم الصارمة والمواقف الجازمة ضد الاستبطان، وضد الوعي. ومن بين أكثر من عشرين ضرباً من السلوكانية نختار هنا سلوكانية تولمان وكانتور. فقد صار ذلك المذهب تحت أيدي كانتور[2]، كما صار عند تولمان Tolman، غائياً وقصدانياً بل وذا نزعة قصدية أي هادفة لغرض ما؛ وذلك في كتابه «السلوك القصدي» Purposive Behavior (١٩٣٢):

يلح تولمان على الصفة الكلية ـ لا الجزئية ـ للسلوك الذي هو ترابط أعمال ذات

---

(١) هذه نظرية غولدشتين (من أنصار علماء نفس الشكل) وميرلو ـ بونتي القائل بأن للسلوك بنية Structure ونَسَقاً (نظاماً)، ومعنى.

(٢) أنظر، عن هذه النظرية، تلكن، المرجع المذكور، ص ٣٣٨ ـ ٣٥٠. هنا يضاف أن كانتور يرى علم النفس علمًا وصفياً، ومن ثمة يغدو ممكناً ـ كما يرى ـ القفز فوق المشكلة العريقة الباحثة في علاقة الذات بالموضوع. ومن هنا رفض كانتور الواطسونية المغالية والمثالية الشاطحة.

وحدة عضوية وذات غاية لا مجرد تلاصق اعتباطي بين حركات مستقلة (تلكن، ص ٣٦٤).

والزوجان (المثير ـ الإستجابة) ليسا غير طرفي شبكة شديدة التعقيد، ذات عناصر لا متناهية، متعددة المراتب.

ثم أن السلوك كلي، كتلوي Molaire ، جميعي. وهو قصداني، هادف؛ وله معنى ودلالة. وللدلالة على ذلك تكفي ملاحظة سلوك قط جائع داخل قفص: إن سلوك القط، هنا، يرنو إلى هدف (الخروج من القفص أو البحث عن طعام، أي التكيف مع موقف)؛ أي هو سلوك يقوده قصد هو الخروج أو للأكل. فالهرّ يجرب، ويحاول، حتى يصل إلى هدفه. فيما بعد، في المرات التالية، يكتشف الطريقة الأسرع بغية الوصول إلى هدفه المعين. هنا نذكر، بسرعة، أن تولمان يُدخِل متغيرات وسطى بين المنبه والإستجابة.

يعد مفهوم السلوك الهدفي، القاصد، قريباً من علم نفس التصرف Conduite الذي نادى به بيار جاني. أو، حسب قول تلكن: «إن تولمان يبدو إلى حد ما ساحراً يزاوج بين الماء والنار، بين الذاتي والموضوعي، بين السلوك والوعي، بين النزعة الميكانيكية والغائية...»[1]. وأقول بإيجاز: لقد كان هدف تولمان تطهير مبادىء واطسن من كل اعتبار ذراني، وترك التفسيرات الفيزيولوجية، وبلوغ علم يكون بالحقيقة دراسة نفسانية للسلوك.

٣ ـ سلوكانية سْكِنَّرْ:

نُلفي، هنا أيضاً، المبدأ العام القائل بأن العقل هو ما يفعله الجسم Mind is what body does ، وبأن لا إنطلاق إلا من تحليل أجزاء السلوك ثم استخلاص النتائج. في كتابه، «أبعد من الحرية والكرامة»، يتناول سْكِنَّرْ Skinner العوائق التي تقف في وجه إنشاء علاقات منظمة «إنسانية» كعلاقات الجرذان والكلاب والحمام. ويقول إننا، بعمليات التشريط، نستطيع خلق المخترع الذي نود والشخص الذي نود أي القضاء على الإنحرافات الإجتماعية وجعل الفرد طبيباً أو مهندساً أو صاحب الميل أو الوظيفة التي نرغب أو يرغب. وهكذا هاجم النظريات الفرويدية والماركسية، مقدماً التشريط كطريقة لبناء المستقبل وللتغيير وللقضاء على آلام الإنسانية.

---

(١) Tilquin, P. 404.

ودون تفصيل ـ فنظريات سكنر والتشريط عموماً من مواضيع التعلم[1] ـ نذكّر بصندوق سكنر[2] وبالتالي بالمبادىء التي يقوم عليها التشريط وبوسائل تعزيزه وعملياته.

٤ ـ خاتمة وتعليق:

لا بد من الإقرار بأن السلوكانية هي بالحقيقة «الإبن الشرعي للعقل أو للروح العلمية»[3]. وقد رأينا، في هذا الفصل، تشعب السلوكانية وكثرة الزارعين في حقلها[4]. فقد اكتسحت معظم الجامعات الأميركية في سنوات معدودات. ثم تطورت. فهي لانت شيئاً فشيئاً من حيث تعميماتها وأحكامها القطعية فانتقلت، على سبيل المثال، من فهم الفكر على أنه كلام تحتصوتي Subvocal speech إلى نقد هذه النظرية عند تولمان حيث نجد نظرية ذهنية ـ حركية أي شبه عودة، في فهمه للفكر، إلى علم النفس التقليدي.

السلوكانية منهج علمي في فهم الإنسان لكنه منهج غير كاف؛ و، بشكل خاص، لم يتمتع بالكفاءة والقدرة اللازمة في أوصافه وشروحه؛ كما فشل في التعبير عن الحالة الحية، عن التجربة المعاشة والشخصية. فالمنهج الموضوعي غير كاف. لا يعمم، ولا يفسر كل شيء في علم النفس الذي يسلتزم مناهج أخرى، كما سنرى، لِدراسة الإنسان وسلوكه[5].

لكن السلوكانية تبقى علماً وإن ادعت أنها «علم نفس المعرفة الذي هو، بنظرها، المعرفة العلمية»[6]؛ وهي احتجاج صارم على النظرية الأفلاطونية والديكارتية وسائر ما يرى أولوية العقل والفكر والذهنيات. إنها، أيضاً، رد فعل ضد الثنائية التقليدية وضد النزعة الاستبطانية المغالية. تمتد جذورها عميقاً في النظرية الفيزيولوجية للانفعال التي

---

(١) را.: مثلاً أندروز، مناهج البحث في علم النفس، ج ١ (ت. ع) ص ٤٥٣ وما بعد. را.: د. فاخر عاقل، التعلم ونظرياته، بيروت، دار العلم للملايين.

(٢) يمثل ذلك الصندوق «الإجرائي». بنظر سكنر، محيطاً مصغراً. وهو مختبر أجرى فيه تجاربه على فأر جائع يتعين عليه أن يسلك سلوكاً معيناً ـ بطريقة التجربة والخطأ ـ يوصله إلى إشباع جوعه أو عطشه. وهو صندوق يحدد أوتوماتيكياً القياس الكمي للإشباع، وتقاس فيه قوة الحافز... ومن مزاياه أنه يضبط منبهات البيئة، والتسجيل الآلي، والقياسات الكموية الدقيقة.

(٣) Ibid., P. 408

(٤) من مشاهير السلوكانية بعد واطسون: كيبو Kuo، ميير Meyer، سكنر، فايسْ Weiss، ثورندايكْ، هولّ Hull، كانتور، تولمان، ستيفنس Stevens، وارّينْWarren، لاشْلي، إلخ...

(٥) حتى السلوكانية المحدثة لا تستطيع تفسير الذاتية والقصد (وهما ما إعادتها إلى الحظيرة) وفق منهج موضوعي أو من الخارج. إنها تقع في الخطأ.

(٦) Tilquin, P. 508

نادى بها جيمس سنة ١٨٨٤ (موضع الانفعال هو خارج الدماغ، في الأطراف أو في الأحشاء)؛ بل لعلها ـ كما ذكرنا ـ عممت هذه النظرية ألـ جيمسية. لقد غالت المدارس السلوكانية واشتطت في ثورتها ضد الحركات التقليدية المعاكسة وتبنت نظرية ما ورائية، بلا ريب، هي المذهب المادي في أبسط أشكاله. وكان ذلك كله من قبيل الثورة، وتخوفاً، أو كرهاً للنزعة الذهنية في فهم الإنسان.

لكن السلوكانية نفعت. حتى وإن أخطأت كثيراً فإنها جعلت علماء النفس ينتفعون من أخطائها ومن مزاياها: لقد أعادوا، بتأثيرها، للجسم (للأعضاء والعضلات والجهاز العصبي. . . .) تلك الأهمية اللازمة بل وذلك الدور الفائق في الحياة النفسية. كان تأثيرها متسع الجنبات، ثرّاً.

القســم الرابع
علم نفس التصــرف

لا ريب في أن مدرسة فرنسية في علم النفس تكون ذات عقيدة ـ أو خصائص نهجية عقيدية ـ لم تر النور بعد. لقد حاول جورج دوما[١]، في «الموسَّع في علم النفس» ثم «الموسع الجديد في علم النفس»[٢]، أن ينشىء مدرسةً تكون فرنسية الطابع، أي على غرار ما هو موجود من مدارس ألمانية أو مدارس أميركية. لكنه لم يستطع تحقيق رغبته تلك، فأتى «الموسع» و«الموسع الجديد»، مجموعة مقالات كتبها كثيرون قلَّ أن وُجِدَ بينهم الانسجام في المنظور والرأي[٣].

لكن الفرنسيين حازوا السبق في علم النفس المرضي[٤]، وهم يشددون على ذلك[٥]؛ ويقرون من جهة أخرى بأن لا وجود لمدرسة فرنسية عقيدوية شاملة في علم النفس وإنما هناك بحاثون وعلماء. . . كما يقر بعضهم أيضاً بأن مختبراتهم لم تنجب شيئاً لامعاً في علم النفس التجريبي أو في ميدانها الخاص ـ بينما كانت النتائج، في المضمار هذا، مدهشة في الولايات المتحدة ـ فيتساءل فولكيه، مثلاً، «هل ينقص الفرنسي الصبر أو المثابرة الضروريينْ لإجراء القياسات الدقيقة والتجارب المنهجية؟»[٦]. ويقول فولكيه

(١) جورج دوما (G. Dumas)

(٢) Traité de Psycho.; Nouveau traité de psycho.

(٣) موريس روكلن، تاريخ علم النفس (ترجمة المؤلف، ط٤، ١٩٨١)، ص٩٨.

(٤) م. ع. ، ص ٩٨ـ٩٩.

(٥) Fouliquié,op. cit, P. 46; M, Reuchlin, Histoire P. 60.

(٦) Foulquié, op. cit, P. 48.

أيضاً، من بين آخرين كثيرين، «إن علماء النفس الفرنسيين لم يبرهنوا عن أصالة كبيرة، مكتفين عادةً باحتذاء الحركة القادمة من ألمانيا أو أميركا»[١]. من ذلك الاحتذاء، مثلاً، نقدم الآن علم نفس التصرف الذي تأثر بالمذاهب الأميركية.

أدت السلوكانية إلى نشوء مدرسة في فرنسا هي مدرسة علم نفس التصرف. ذلك أن الأولى لم تجد التربة الملائمة لها في فرنسا فعاشت تحت شكل آخر، أقرب إلى الذاتية والوعي والإستبطان، وتمثلت بشخصية تعد من أكبر الشخصيات النفسانية الفرنسية: بيار جاني. أما لاغاش فقد بدا وكأنه يوضح المفاهيم الشائعة نفسها.

١ - بيار جاني:

يعرف جاني[٢] علم النفس بأنه دراسة التصرف؛ وليس التصرف دراسة السلوك بالمعنى الواطسوني للكلمة حيث يلغي الوعي والعاطفة والتفكير والأفكار. وعلى عكس واطسون ومدرسته، فإن جاني يرى التصرف متأثراً بالوسط الاجتماعي، بالغير والآخرين[٣]، بالوعي والغاية وجميع السيرورات العليا[٤].

يعني ذلك، باختصار، أنّ جاني يفهم التصرف على أنه سلوك يضاف إليه الوعي والظواهر العليا في الإنسان.

ولعل مما هو جدير بالإشارة إليه كون هنري بيرون سبق واطسون إلى المفهوم السلوكي؛ لكنه بقي معتدلاً، ولم يشتط أو يفعل فعلة واطسون. وبالتالي فقد يجوز القول ان جاني أخذ نظرياته السلوكية عن بيرون لا عن هذا الأخير. وبقي بذلك محافظاً على العقلية الفرنسية، أي ضمن الذهنية التي يراها الفرنسيون تسم علماءهم. في هذا المضمار، يقول هؤلاء إنهم يقفون موقف الوسط بين المثالانية أو المغالاة الألمانية الشاطحة وبين التجرُّبية الأنكلوسكسونية اللاصقة جداً بالواقع والتجرّب والتجريب والأحداث.

---

(١) Ibid, P. 292.

(٢) تراجع ترجمته في هذا الكتاب، فصل التحليل النفسي.

(٣) را. : فصل تعريف علم النفس في هذا الكتاب.

(٤) را. : عن علم نفس التصرف، الموسوعة الفرنسية، الجزء الثامن (وقد كتب المقال جاني نفسه).
Ency, fr, 8, 08, 11 - 8, 08, 16.

٢ ـ دانييل لاغاش:

حرث لاغاش[١] في ميادين عدة من علم النفس. ويعتبر ، مثل جاني، من علماء نفس التصرف.

أ / دراسة التصرف هي، عند لاغاش، غرض علم النفس. والتصرف عنده هو، كما هو في نظر بيرون، سائر ردود الفعل لكائن حي إزاء الموقف الذي ينوجد فيه[٢]. فالحيوانات ـ والنباتات أيضاً ـ تسعى لأن تقيم توازنها الداخلي الذي يُلغيه التوتر. وكل خلل في هذا التوازن يؤدي إلى القيام بحركات لإعادته: إذ التوتر يولد حركةً، والحركة تعيد الاستقرار للفرد. وتلك هي ، بالضبط، الخطاطة التي رأيناها لدى واطسون.

وعلى هذا فإن لاغاش يحضن المفهوم السلوكي لعلم النفس دون أن يكون، مع ذلك، واطسونياً صرفاً. إنه، بالحقيقة، يتبنى مفهوم تولمان للسلوك الذي هو مفهوم جميعي وكتلوي ويتناول البُنية الكلية للإنسان أي يأخذ هذا الأخير برمته وكليته. وبذلك فإن لاغاش يقترب، هنا، من النظرية الغشتلطية اقتراباً ملحوظاً جداً.

ب/كما أنه يقترب أيضاً من الغشتلطية في إقامته الفوارق بين علم النفس والفيزيولوجيا: يدرس الفيزيولوجي ـ حسب نظرية لاغاش ـ العنصر، الجزيء، عضواً خاصاً؛ بينما يدرس العالم النفسي مجمل النشاط العضوي، ويشمل عمله سائر الجزيئات ـ التي تكوّن الفرد ـ والكتلة التي هي بنية أو المجموعية للعناصر المكونة للإنسان.

ت/يعطي لاغاش دوراً كبيراً لـ «الفهم» حسب ما يراه دلتي وياسبرز. وعلى هذا فإن العالم النفسي يجب أن يلجأ أيضاً لهذا المنهج: فما يقدمه «الفهم» ضروري ولا ينبغي قط الاكتفاء بـ «الشرح» وبالملاحظة للسلوك الخارجي. ينبغي عليه أن ينتفع من جميع مصادر الإستعلام والإستخبار بغية الدرس الكامل الشامل والكلي للسلوك، بل وعليه أيضاً، في سبيل ذلك، أن يعيش هو عينه، عيشاً ذهنياً، هذا السلوك ليأخذ عنه تجربة حياتية. يعني ذلك أنه يجب الانتفاع من المنهجين العيادي والتجريبي لإعادة تكوين تاريخ

---

(١) وُلِدَ دانيل لاغاش عام ١٩٠٣. ذو ثقافة فلسفية و، من جهة أخرى، طبية. عمل في المستشفيات العقلية في السين وكرئيس عيادة. مارس تدريس علم النفس مدة عشر سنوات في جامعة ستراسبورغ، ثم انتقل إلى السوربون حيث خلف بول غييوم وعرض هناك مفهومه الخاص عن هذا الفرع من العلوم الإنسانية. محلل نفساني، وطبيب عقلي، ومن أبرز المنظرين الفرنسيين في الميدان النفساني.

(٢) را. : فصل تعريف علم النفس في هذا الكتاب.

السلوك الذي ندرس. ما هي، بعد أيضاً، آراؤه الأخرى؟

ث/**السيكولوجيا العيادية**: تختلف علاقات الطبيب النفسي مع المريض عن علاقات المجرب مع المجرب عليه: في الحالة الأولى اعتناء بحالة فردية والعزم على مساعدتها بينما الغاية العلمية أو المعرفة الموضوعية هي الغرض في الحالة الثانية. والعلاقة في الحالة الأولى علاقة مع «أنت»؛ بينما هي مع «شيء، هو» في الثانية. والاتجاه العيادي هو الحل التركيبي، التأليفي، بين هذين الاتجاهين، بين علم نفس ذاتي وآخر موضوعي[1].

ج/**المنهج العيادي**: يعتبر لاغاش المشيع في فرنسا لهذا المنهج، لا أكثر من ذلك؛ إلا أنه يبدو في تشديده وتوضيحه له وكأنه هو الممذهب له.

صحيح أن هذا المنهج تجرّبي (أمبيريكي)، يدرس السلوك دراسة جميعية، إلا أنه مع ذلك يلجأ لطرائق علم النفس التقني فيستخدم الروائز التي، كما يقول عنها لاغاش مستعيراً كلمة باكون، تجعل علم النفس العيادي علم نفس مسلح.

لكن الروائز هنا مرتبطة أشد الارتباط بإنسان واقع في معضلة أي مصطدم مع موقفه، وهي غير ما هي في المختبر[2]. مهما يكن، فإن العيادي يستخدم الروائز العادية أو القياسنفسية، وكذلك أيضاً تلك التي تلاحظ السلوك الكلي للشخص والمسماة بالروائز العيادية (حسب تعبير لاغاش) وهي: بقع الحبر في رائز رورشاخ، رائز تفهم الموضوع الذي وضعه موراي، الخ...[3].

ح/**السيكولوجيا العيادية والتحليلنفس**: يسعى، هنا أيضاً، لاغاش لإقامة الجسور بين هذين المجالين. فغرض التحليل النفسي، بنظره، هو الشخصية الكلية ولا يقتصر على اللاوعي: إنه يدرس الإنسان برمته، جسماً وروحاً، وعلاقاته مع نفسه ومع الغير ومع المجتمع. ذلك أنه، بشكل خاص، ينبغي عدم فصل الإنسان عن وسطه: غرض التحليل النفسي هو تحليل التصرف. إذن، التحليل النفسي وإن لم يتوحد مع السيكولوجيا العيادية فإنه يدخل فيها كما أن هذه بدورها تدخل في سيكولوجيا التصرف

---

(١) Lagache, «Psychologie clinique et méthode clinique» in, Evolution Psychiatrique, 1949

(٢) Lagache, «L'emploi clinique des tests et le diagnostic du caractère», in Bulletin de la fac. des lettres de Strasbourg, 1942.

(٣) را.: مثلاً، ترجمتنا للفصل الخاص بالمنهج العيادي، في: مناهج علم النفس (بيروت، ١٩٧٤)، ص ٨٩ ـ ١١٠.

التي هي السيكولوجيا الحقيقية[1]. أخيراً إن لاغاش سعى - أيضاً وأيضاً - لإقامة الجسور بين علم النفس وعلم الاجتماع، ودعا كلاً منهما إلى مصافحة الآخر، والانتفاع منه، والاتفاق معه.

لا ضرورة لعناء كبير كي نستنتج أن الأصالة الفكرية ليست ميزة لاغاش. لقد نظم ونسق أكثر مما ابتكر. ألف لاغاش بين أفكار قائمة ومعروفة، فأقام بينها الوحدة والتركيب والتوليفة[2]، ولعل المفاهيم الطبية والتحليلنفسية التي أكثر منها في علم النفس هي التي تبديه وكأنه ذو أصالة وشخصية مبتكرة.

---

(١) Lagache, «De la psychanalyse à l'analyse de la conduite» in, revue fr. de psychanalyse, 1949; id. La psychanalyse (que sais - je)

(٢) Foulquié, P. 342

القسم الخامس

الرُّبانية (السيبرنطيقا)

تعتبر الرُّبانية من أحدث النظريات التي طالت علم النفس، وهي ترنو لأن تدخل على سلوك الكائنات الحية ـ ولا سيما الإنسان ـ النظريات الصالحة أو التي نجحت في ميدان الحركات المتعلقة بالآلات والأجهزة الميكانيكية.

«فَنُّ تأمين فعالية العمل»، كما عرّفها المؤتمر العالمي الثاني لدراسة هذا العلم الجديد، ما هو ؟ لتوضيح مفهوم السيبرنطيقا نبدأ أولاً بتعريف اللفظة. نحتت الكلمة الأجنبية، والتي صارت اليوم عالمية وتستعملها شتى الأمم، من اللفظة اليونانية «كوبرنتيكي / Kubernêtické» التي تقرب من معنى قائد السفينة، الملاح. ويكون عمل هذا وسيطاً بين الربان الذي يقول إلى أين يجب الذهاب، وبين موجه الدفة. في عبارة أوضح، يختار هذا الوسيط برنامج العمل ويعطي الأوامر لموجه الدفة. من هذا المنطلق كانت بداية السيبرنطيقا[٢].

تعريفاتها معقدة ومختلفة الدرجات عمومية وتجريداً. من بين تلك التعريفات نقول: إنها «مجموعة النظريات التي تشمل الدراسات المتعلقة بالاتصالات وبالتنظيم في الكائن الحي وفي الآلة». وهذا تعريف وضعه مؤسسها الأميركي نوربرت فينر N. Wiener

---

(١) تشتق الكلمة من الفعل «كوبرنان» Kubernan، الذي يعني وجه، قاد. ومن المعروف أن اليونانيين جعلوا من القيادة فناً من مستوى رفيع. وقد وردت الكلمة «كوبرنتيكي» في عدة مؤلفات لأفلاطون (السياسي، غورجياس)، ثم أهملت وعادت لتنبعث بقلم الفيزيائي آمبير. ثم لتستعمل للدلالة على علم القيادة (الربانية) بفعل أبحاث فينير (١٨٩٤ ـ ١٩٦٤).

(٢) السيبرنية، السبرنائية، السيبرنطيقا، السيبرنياء أو السبرنياء. نفضل اللفظة الأخيرة، السبرنياء أو السبرنائية لأنها تتوافق مع النقل القديم حيث: فيزياء، كيمياء.

الذي توصل إلى إنشاء ذلك العلم إثْرَ جهود حثيثة ومشتركة بين علماء بيولوجيين، وفيزيائيين، ورياضيين.

نتجت الربانية عن لون من التفكير الجديد الخلاق، أدى إلى تحقيق إنجازات وأبحاث مبتكرة. فمن ذلك نذكر على سبيل المثال: النظريات المتعلقة بالأنماط الرياضية، ونظرية في الإعلام من حيث البحث في الشروط الضرورية وذات الفعالية الأكبر في مجال نقل الإشارات والرسائل، نظرية في التوجيه التلقائي (الأوتوماتي). وهذا الأخير أدى إلى اختراع «الملاح التلقائي في الطائرة النفاثة (الطيارة بلا قائد)، وإلى اختراع الأدمغة التي توجه الصواريخ، أو التي تتحكم في أجهزة الدفاع الجوي، وما إلى ذلك مما يقوم على نظرية ربانية شهيرة هي نظرية الرجع في الفعل أي التغذية المرتدة (العكسية)[1].

كما تجدر الإشارة إلى النظرية الربانية في التعلم التي أتاحت للعلماء اختراع عدة آلات منها المصانع الأوتوماتية التي تقوم بالعمل من ذاتها، وتقود ذاتها، دون تدخل كبير من العمال؛ بل وهناك الآلة التي تضع تصاميم آلات.

يحتل علم التحكم والعلاقات، الربانية، مكانة مرموقة بين العلوم التي عرفها القرن العشرون؛ وهو علم ضروري لبقة العلوم كافةً ضرورة الصفر للحساب تقريباً. فهو علم يربط البيولوجيا والوسائل التكنولوجية، إذ يهتم بنظرية الضبط والإتصال في الإنسان وفي الآلة معاً. إنه ذلك العلم الذي «يشرح فيه المهندسون للفيسيولوجيين كيف يبنون الآلات، ويشرح فيه الفيسيولوجيون للمهندسين كيف تسير الحياة». وبتأثير هذا العلم صنعت آلات متعلقة بالفكر والجسد معاً. فخلقوا على سبيل المثال آلات التوازن المؤلل (التلقائي / الأرتوماتيكي) والحيوانات الآلية، أو أشخاصاً يسيرون ويفكرون بأجهزة أوتوماتيه.

لقد أحدث ذلك العلم ثورة فعلاً، فهو كعلم للأجهزة الحية والأجهزة الأيلكترونية على السواء، يرى في الكائن الحي (وفي المجتمع الحي وفي الآلة) جهازاً ذا دور معين.

---

(١) الآلة هنا، تغذي ذاتها بالمعلومات، وتنظم ذاتها وتخطط هي لذاتها بذاتها، وتجدد برامجها. . . فالحاسبة (المنظمة، الدماغ الأليكتروني) وحدها اليوم قادرة على اكتناز وتنظيم واستخدام ـ بدقة وسرعة ـ المعلومات الغزيرة والمعقدة. والتغذية المرتدة Feed-back تقوم على أن التواصل عملية تفاعل بين الطرفين، ليست عملية جامدة أو وحيدة الطرف والتأثير. فالمتلقيِّ لرسالة ما يفهمها ويعدل بالتالي في موقفه من المرسل الذي هو من جهة أخرى، يتأثر ويعدل. إذن تحصل عند الطرفين ضبط وتحكم في المواقف وإعادة توجيه متبادل.

إلا أن السيبرنطيقا مدت ذراعها إلى مجالات أخرى. منها ميدان ما وراء الطبيعة ذاته. فمثلاً، في سنة ١٩٥٧، عقدت ندوة في زوريخ بحثت موضوع علاقة هذا العلم الجديد بالمعرفة؛ وبعدئذ عقدت ندوة أخرى، في سنة ١٩٦٢، بحثت موضوع «الإعلام في العلوم». يهمنا هنا بشكل خاص أن العالم اليوم يعرف جمعية باسم «جمعية علم التربية الربانية»؛ ثم لا ننسى أن من بين ميادين الربانية هناك ميدان علم النفس المرضي. وليس ذلك بأمر غريب ما دامت السيبرنطيقا وعلم النفس المرضي يتناولان القيادة أو التحكم والاتصال في الإنسان أيضاً كما في الآلة.

تشرح النظريات الربانية عمل الأجهزة الداخلية في الجسم الحي، وتشرح السلوك الفردي والاجتماعي، وعملية اتخاذ القرارات في المجتمع. وهكذا فهي تدرس النتائج الحاصلة في السلوك، وتداخل المتغيرات الخارجية التي هي المحيط مع المتغيرات الداخلية التي تسميها الجهاز. ومن الموضوعات الأساسية ما يدور حول العقلية، وهي مفهوم ارتبط باسم العالم الإنكليزي وولتر. فوظيفة الجهاز الهضمي التحويل كيميائياً للأغذية إلى نتاج هو الكيلوس يصب في الدم. ثم يأخذ الجهاز التنفسي الأوكسجين من الهواء لينقي الدم. ومثل ذلك يقوم به هذا العضو أو ذاك. والتفكير أو التعقل وظيفة كالوظائف السابقة، أي أنها عمليات الذاكرة والمخيلة والإرادة: إن وظيفة الذاكرة تأمين حفظ دلالات الاعلام المتعددة، أما وظيفة المخيلة فتأمين تركيب ومؤالفة تلك الدلالات. وتقوم الإرادة بإعداد المقررات وتجهيزها. وعلى ذلك فوظيفة التعقل أو العقلية تتألف من الوظائف الثلاث المذكورة: فالتذكر عملية تحقق وظيفة الذاكرة، وكذا التخيل يحقق وظيفة المخيلة... والعملية العقلية عملية تحقق وظيفة: التفكير. وتناولت الربانية: اللغة، والتوثيق، والترجمة الآلية، وتشخيص الأمراض، والتدريس، والإستعلام، والإجابة عن أسئلة، وتحديد أفضل مواعيد السفر...

من الصعب هنا البحث المعمق، كما رأينا. إلا أنه من الأبسط الانتقال إلى مواضيع تطرقها الربانية في مجال العلوم الإنسانية. فهذا العلم الذي يأخذ الإنسان كجهاز، أو يهتم بفعالية العمل، ينصب تماماً ـ كما سبق ـ على الآلة الذاتية الحركة والضبط والرد. إذن لا بد لنا من عدة كلمات نقولها عن الآلة المفكرة، ثم عن الآلة والإنسان.

لا شك بأن الإنسان يتفوق على الآلة، وإن الدماغ البشري أرفع مستوى من الدماغ الآلي (كمبيوتر)، فالإنسان هو المبدع. وحتى إن كان الدماغ الأيلكتروني يذهل في دقته وسرعته وقدراته الهائلة، فإنه يبقى المنفذ لخطة وضعها الإنسان. إنه لا يحضر عملياته،

يغيب عن إنجازاته. فلا ينظم ذاته ولا يقودها صوب غاية يحددها بنفسه. والأهم أن الدماغ البشري أكثر تعقيداً، وأغنى تركيباً ويقوم بوظائف أكثر. إنه الإنسان الحي، أما الآلة التي وإن فكرت فإنها تفكر طلباً من غيرها، ولغاية خارجة عن إرادتها وذاتها. في الواقع، مع الآلة نشعر بأننا أكثر أماناً، وبقدرة أكبر، مما عند الإنسان. تصور الآلة الحاسبة، أو آلة لرفع الأثقال مثلاً التي تستطيع أن تحل محل مئات العمال: إنها أدق وأسرع وتختصر، وتقتصر وتقتصد، وترفع المستوى، وتغني وما إلى ذلك. لذلك يجب أن تبقى في خدمة الإنسان، وتعمل لسعادته، وتنظم بحيث تبقى خاضعة للضرورات الإنسانية والإجتماعية والوطنية.

نعود الآن إلى الآلات المفكرة؛ إنها كما يتبدى من اسمها تقوم بوظائف فكرية، أي قائمة على المنطق والحرية في العمل وبالتالي تنوب عن العقل البشري. فهناك الآلة التي تستقرىء، وتقوم بعمليات منطقية، ولعل من خير الأمثلة التي ترد هنا تلك الآلة التي تلعب الشطرنج: لها أعضاء تنقل القطع، وذاكرة، وناظمة تتعلم قواعد اللعب وفق قانون التجربة والخطأ، وقد تربح أو تخسر، وتتعلم من اللاعب أمامها. لكنها، وكما سبق القول، مصنوعة، وتعمل لغاية حددها الإنسان. إنها ميكانيكية؛ تفوقها آلي، غير حي، وليس هو سيد نفسه. باختصار، إن «تفكير» الآلة ميكانيكي، غير قادر على تحليل الدوافع النفسية، ولا المشاعر الإنسانية. إنه بعيد عن الخيال والثقافة والإرادة، ومحدد بمعالم مرسومة، غير حر؛ يعمل بتعليمات غيره (لكن وضعت آلات تحس بالتعب والملل، وبعواطف إنسانية أخرى).

لا بد من الإشارة إلى قلق الإنسان في هذا المجال. إذ ربما توصلت الآلات المفكرة ذات يوم إلى خلق مفاهيم أو إبداع نظريات واستدلالات لا يفهمها الإنسان[١]. أما في مجتمعاتنا فموضوع من هذا القبيل ليس بذي بال، فالقضية أبعد بكثير من أن تصبح ذات شأن في حياة المواطن العادي. وليست الربانية أكثر من قطاع هامشي جداً في المجتمعات

---

(١) لم يكن فينير مخترعاً كبيراً فقط، كان أيضاً إنساناً. فاهتمامه بالبشر، وبالإنسانية قاطبة وبمستقبلها، من أبرز اهتماماته. طالما نبه إلى المخاطر التي قد تجلبها التكنولوجيا. كان يخاف أن ينزلق العالَم إلى سوء إستعمال العلم والتقدم الصناعي. وهو في هذه النقطة يشارك العديد من العلماء ذوي الحس الإنساني الذين خافوا من أن يدمر الإنسان نفسه باختراعاته، أو ينسى ذاته في ابتعاده عن نفسه. إنه، كالحال في الفكر العربي الإصلاحي، من الذين لم يفصلوا العلاقة بين العلم والفلسفة، العلم والأخلاق.

النامية قل أن يكون ذا فعالية في تطوير البنى الاجتماعية والإنسانية من حيث الكل والدينامية.

لم نبحث، في هذه العجالة، في الربانية في مجال الإعلام، ولا في الربانية التربوية، أو الربانية في ميدان حفظ المعلومات في الذاكرة، أو عرضها بالآلات التعليمية وسائر ما يعود إلى التعليم المبرمج... ولعله من المفيد الإشارة إلى إدخال الدماغ الأيلكتروني في حقول الفلسفة والنصوص النفسية والأدبية. يقال إن إدارة السوربون مثلاً تضع الـ كمبيوتر مدة ساعتين أسبوعياً بتصرف أستاذ الفلسفة بول ريكور P. Ricoeur ومهما تكن النتائج في مجال عمل الآلة على نصوص ديكارت، فإن الظاهرة في حد ذاتها مؤشر مستقبلي. ولقد حققت الآلة في نسبة كتاب إلى شكسبير. ومن الطريف أن نذكر هنا قولاً صحفياً لأحد الباحثين العرب في أميركا مفاده أنه استطاع فهم الحروف القرآنية التي تبدأ بها بعض السور، وذلك بواسطة الكمبيوتر!!!

أخيراً نذكر محاولة واحد من أشهر الفرنسيين العاملين في ميدان الربانية. فقد لقم هذا، لويس كوفينيال Couffignal، ٣٠٠ كلمة لذاكرة الآلة، مضيفاً إليها قواعد نحوية في تركيب الجملة. وفي مدة لا تتجاوز الأسبوع، وضعت الآلة ١٥٠ نصاً بين يدي كوفينيال.

إن علم النفس الحديث وجد نفسه مضطراً لأن يحتضن الربانية ومناهجها في مجال دراسة السلوك البشري، والتعلم والتعليم، ولدراسة بنى الذاكرة، والأجهزة العصبية المرتبطة بنقل الأخبار، وما شابه ذلك[١].

لقد تغلغلت الربانية، تلك النظرية العامة للتحكم، في مجالات الحياة: في الهندسة والطب وعلم النفس... والألسنية. ليست هي فقط مقارنات بين الآلات والكائنات الحية ولا الدراسة المشتركة لعمليات التحكم في الكائن الحي وفي الجهاز الآلي. إنها، فوق ذلك كله، توجهات وتيار من المفروض حكماً على المثقف العربي معرفة أساليبها وإنجازاتها وأهدافها والتطورات المرافقة لها في الذهن والمجتمع.

---

(١) د. محمد الفولي، السيبرنية في الإنسان والمجتمع والتكنولوجية، القاهرة، ١٩٧١ (عرض مبسط). إيلينا سأبارينا، بين الإنسان والآلة (ترجمة صبحي أبو سعد)، القاهرة، ١٩٦٨. لويس كوفينيال، السيبرنتية، ترجمة د. خليل الجر، بيروت، المنشورات العربية، رقم ١٠.

القسم السادس

المدرسة السوفياتية

لا يفصل علم النفس، في هذه المدرسة، عن الفلسفة المادية الماركسية اللينينية. فهذه الفلسفة نظرية شاملة، كلية، تعالج وتشرح كل مشكلة متعلقة بالانسان والناس والمجتمع والعلوم والقوانين... وهكذا تتحكم قوانينها إذن بعلم النفس، ويخضع هو لمنظوراتها ومناهجها.

يدرس علم النفس السوفياتي النشاط النفسي للانسان، وظهور ثم تطور النفس البشرية. أي أن النفس، حسب فهم المادية الجدلية لها، هو غرض علم النفس.

ولنتناول اولاً النشاط النفسي للانسان، أي موضوعات علم النفس الأساسية:

أ ـ الوعي والمادة: يقوم الوعي ـ وهو ظاهرة مضافة ـ على عمليات مادية وأسس جسدية، في الدماغ والأعصاب؛ وتدمير الجسم قضاء على الوعي. وفقدان الوعي، مثلاً، هو نتاج لضعف الدم في الدماغ، أو لمرض أو لرضة.

تكونت الطبيعة الحية من اللاحيَّة، وإن اختلفتا فهما مرتبطتان بإحكام. ولا مجال بعد، بالتالي، لأن تبقى قضية الوعي والتفكير مسألة يستغلها المثاليون الذين يرون في النفس (أو الروح) أساساً للوعي (راجع: أدناه، المثالية والنفس).

نعود الآن للوعي. إنه مرتبط بنشاط الدماغ، وباللحاء الدماغي بشكل خاص حيث تقوم السيرورات والظواهر العليا للنشاط العصبي. وهكذا يكون للدماغ وظيفة هي الوعي، ويكون التفكير نتاج مادة عالية التنظيم أي نتاج نشاط الدماغ.

هنا تقول المادية الجدلية إن المادة والوعي مختلفان، وإن الحادث النفسي هو غير الحادث المادي أي أن النفسية ليست مادة والفكرة ليست المادة. فليس التفكير إفرازاً

دماغياً، وليس الوعي مادياً إنما هو يعكس الواقع المادي ويصور هذا الواقع. في جملة مرادفة، الوعي لا يحوي الأشياء والمواد، إنه يحوي صورها، الأفكار بها، الأفكار عنها، الأفكار.

المادة هي الأولى، والأساس، والوجود الأول. وظهور الوعي (النفس، والروح) تال؛ ظهور الأفكار والعواطف فعل تطور شديد التعقيد والتنظيم. إنه نتاج للظواهر المادية. والنفس خاصية لشكل من المادة المنظمة العالية التعقيد والتطور التي هي الدماغ. بل ولم تظهر هذه النفس إلا بعد أن وصلت تلك المادة إلى مستوى عال جداً من التطور تشكل عندها الوعي وأصبح متميزاً عن المادة.

ب ـ **الجسم**: لامجال هنا، بداهة، للقول بالثنائية. فلا حقيقة في الفلسفة المثالية التي تعتبر الروح خالدة، مستقلة عن المادة ودون ارتباط بالجسم.

ت ـ **الانسان ابن مجتمع**: لايكفي أن يكون للإنسان دماغاً حتى يكون ذا وعي وتفكير. فالتفكير ظاهرة اجتماعية، لا يوجد خارج المجتمع؛ وهو نتاج حياة الجماعة أي نتاج نشاطه في علاقاته مع الغير، نتاج العمل[1]. فالعمل يخلق الإنسان، ويخلق المجتمع. وبالعمل تطور الدماغ، والوعي، والتفكير.

هنا أيضاً ترد مشكلة اللغة. هي نتاج اجتماعي، وضرورة نشأت لتعامل ولتبادل الأفكار. من جهة أخرى، اللغة هي الواقع المباشر للفكرة ومن ثمة فلا وجود للتفكير دون الأساس المادي أو الغلاف المادي الذي هو اللغة.

ث ـ **الوراثة والتربية**: لا أثر للوارثة في تكوين القدرات العقلية، وما الفروق الفردية وبالتالي علم النفس الفارقي سوى مختلقات هدفها تكريس مصالح طبقة وحكام وأمة على حساب الكادحين والمقهورين والمستَغلين. وهكذا تكون قضية المواهب والقدرات العقلية الموروثة قضية اقتصادية اجتماعية خلقها المستعمِرون والمحظوظون، وتغفل دور التربية ودور المجتمع في تكوين الفرد. هنا نذكر بأن أ.س. ماكارنكو (ت١٩٣٩) يعتبر أفضل ممثل لنظرية تربوية أنتجها علم النفس السوفياتي[1].

---

(١) كتب عدة مؤلفات حول قضية التربية، من أشهرها: قصيدة تربوية (منقولة إلى العربية)، رايات فوق الأبراج، كتاب للآباء. وفي الكتاب الأول يروي ماكارنكو قصة حياة إصلاحية غوركي التي أسسها المؤلف في أوكرانيا سنة ١٩٢٠. وتظهر تلك «القصيدة التربوية» كيف تكوّن مجتمع واع من الأطفال الصعاب، ومهارة الطرائق التربوية التي اتبعت، وتثبت، بشكل حي، صحة النظرية التربوية التي سادت معه.

ج ـ **الفكر والآلة**: رأينا، في مجال استعراض الربانية، وجود الآلة التي تترجم أو تقود آلات، أو تلعب، وتفتح الشباك عند الحر أو عند الملل. . . وعلم النفس السوفياتي لا يرى أن على الآلة أن تحل محل الإنسان، أو أنها تستطيع بلوغ التعقيد الدماغي. تستطيع الآلة أن تكون مساعدة فقط؛ إنها عون، تسهل، خادمة. لا تعرف الإنساني، النفساني، الفني، الاجتماعي الذي هو الإنسان.

٢ ـ النفس، الاتجاهان المثالي والمادي في الفلسفة:

والآن، ما هي النفس، في المفهوم المادي الجدلي الذي يقود علم النفس السوفياتي؟ ما هو القسم الثاني من غرض علم النفس ذاك؟

مفهوم النفس نتاج تاريخي. فمنذ الزمن الموغل لاحظ الانسان وجود ظواهر داخلية كالرغبات والانفعالات والعواطف والافكار، وأخرى منفصلة عنه مثل: الآخرون، الأشياء، الطبيعة. وكان للظواهر الأولى أهمية أكبر بسبب صعوبة فهمها وشرحها، فأعتبروها مستقلة، قائمة بذاتها، ووجوداً غير متعلق بالعالم الواقعي، المادي. تصوروها منفصلة عن الجسم، عن المادة، ونقيضة للواقع.

هنا لب المشكلة الأساسية في الفلسفة، ومن هنا منشأ الاتجاهين الأساسيين، المثالي والمادي، اللذين يتعاركان ويتعارضان في فهمهما للنفس. فالذين، كما تقول المدرسة السوفياتية، يعتبرون الوعي ثانوياً ونتاجاً للطبيعة هم في معسكر يناقض الآخرين القائلين بان النفس هي الأولى، وإن الطبيعة ثانوية ناتجة عن الوعي. ويبقى مبدأ أخير يربط علم النفس بالفلسفة: لقد كان بقاء المثالية حتى اليوم وليد التناقض الطبقي واستغلال الطبقة الحاكمة للفكر المثالي خدمة لمصالحها، وتوطيداً لمواقفها وتعبيراً عن توجهاتها الرجعية. ذاك ما تنادي به المدرسة السوفياتية في الفلسفة وعلم النفس والعلوم الإنسانية والعلوم الدقيقة.

الفصل السابع

مدرسة التحليل النفسي

القسم الأول: ما قبل فرويد

القسم الثاني: التحليل النفسي، فرويد

القسم الثالث: الانشقاقات والتطويرات في التحليلنفس

القسم الرابع: قراءات ونصوص

اتجاه يهمل الوعي في تعريف علم النفس
وفي أخذ الإنسان
مدرسة التحليل النفسي

درسنا الاتجاه الذاتي في تناول الشخصية أو في تعريف علم النفس (الاتجاه الدينامي الممثل بجيمس وبرغسون، ثم الاتجاه الثاني المتمثل بالمدرسة الظواهرية)، بعد ذلك انتقلنا إلى الاتجاه الموضوعي المتمثل بالمدرستين السلوكية والسلوكية المحدثة.

لنقف الآن على اتجاه جديد تميز بأنه أهمل الموضوع التقليدي: أهمل الوعي في تعريفه لعلم النفس. كان علم النفس التقليدي ـ كما قلنا ـ علم نفس الوعي، وكانت أحداث الوعي تشكل موضوع هذا العلم، وكان الوعي هو الأداة الضرورية لذلك. أما المحاولة الجديدة، مدرسة التحليل النفسي، فإنها انطلقت من نقطة خارجة عن الوعي أشادها فرويد.

كانت الضجة التي أحدثها سيغموند فرويد كالقنبلة. فقد أحدث الغضب والإندهاش، بل والسخريات أيضاً. كأن الناس خافت من أقوال مثل: إن قعر الإنسان أشبه بمحيط هائل، مجهول، وإن القسم الواعي والمعقول منه ليس غير الشيء القليل، وإن الحلم ليس عماء عبثياً، لا معقولاً، بل هو حقيقة واقعية منطقية، ولغة رمزية وشخصية، والقول بأن سنوات الطفل الأولى تحدد حياة الانسان كلها، وبأن الناحية الجنسية في الانسان هي كل شيء، وبأن الأخلاق هي شيء، واقع علمي، الخ. وكلها معلومات قدمها فرويد فأحدثت الدوي والتجديد، وقدمت للطب العصبي ـ ولعلم النفس ـ موضوعات ركيزية.

لا بد، في البداية، من نظرة تاريخية على التحليل النفسي (التحليلنفس) تبدأ بعرض سريع لمرحلة ما قبل فرويد.

القسم الأول

مراحل ماقبل فرويد، اكتشاف اللاوعي

علم نفس ووعي كلمتان مترادفتان في علم النفس التقليدي، لهما نفس الميدان. وجاء ليبنتس ـ مؤلف كتاب المونادولوجيا[1] ـ فقال بوجود «إدراكات» تكون لا واعية، معطياً على ذلك مثل الطحان الذي يسمع صوت المطحنة وهي تدور دون أن يعي ذلك (لكنه يعي عندما تتوقف). بيد أن هذا كان فيلسوفاً أكثر مما كان عالم نفس، ولم يتناول اللاوعي إلا كعنصر في مذهب ما ورائي.

للوصول إلى التحليل النفسي، أي إلى فرويد ومفهوم اللاوعي بشكل علمي، كان لا بد من مرور زمني وبمراحل هي:

١ ـ مرحلة العلم المسيحي:

كان لجمعية العلم المسيحي بعض الأفكار النفسانية الشائعة فمنهجتها إلى حد ما وأحاطتها بشيء من الغموض والسرية أعادت الثقة بقدرة وسلطة الفكر والعقل على البدن. يعتبر الدكتور كُوِمْبي (Quimbey) على رأس مؤسسي هذه الحركة[2]. لكن الأميركية ماري بيكير[3] (معروفة أيضاً باسم زوجها الثالث: أدي) هي التي أشاعت وعممت القول بأن غالبية الأمراض تحدث بنتائج الايحاء الذي يؤديه الأهل والبيئة

---

(١) ترجم هذا الكتاب د. البير نادر، بيروت، ١٩٥٥.

(٢) تلميذ لِـ مسمير، مارس المغناطيسية الحيوانية مدة، وهو المعلم الحقيقي لمؤسسة حركة العلم المسيحي السيدة ماري بيكير (١٨٢١ ـ ١٩١٠).

(٣) كانت ماري بيكير مريضة، تزوجت ثلاث مرات. وكانت تهتم بالأرواح، عالجها كومبي حسب طريقته في التنويم، وشفيت. ثم نسبت لنفسها كل ما نادى به كومبي بعد موته (الشفاء يكمن لا في السائل المغناطيسي ولكن في عقل وفكر المريض)، وادعت أن اكتشافها موحى لها به من السماء.

والصحافة والأطباء. لذلك كان خير علاج بنظرها هو الايحاء المضاد الذي يقضي بضرورة إقناع المريض بأنه في صحة وبحالة معافاة أو أنه سيشفى. لم تمارس هي نفسها المداواة بقدر ما كونت حولها مجموعة من المريدين المتحمسين (بين ١٨٨١ - ١٨٨٩ «خرّجت» حوالي ٤٠٠٠ «دكتور»). لقد نقلت وحولت في طرائق كومبي: فمزجت طرائقه وعلائجه بالدين المسيحي. كان العلاج هنا يرتكز على نفي المرض، وعلى إقناع المريض بأن آلامه المزعومة ليست سوى أوهام بأوهام [١].

٢ - المرحلة الثانية، دجالون وتجريبيون، مسْمير والمغناطيسية الحيوانية:

تعني المغناطيسية الحيوانية، وهي كلمة غامضة، أن الانسان (والحيوان) يخضع لتأثيرات مغناطيسية تنبع لا من المعدن والمغناطيس فحسب بل ومن الأجسام السماوية أيضاً. لكنها تعني، هنا، أن بعض الناس - أو بعض الكائنات الحية [٢] - يحدثون في البشر تأثيراً مشابهاً لتأثير المغناطيس.

يعتبر أنطون مسمير [٣] مُمَنْهج ومنظم الأفكار الدائرة حول هذه الموضوعة، وقد مارس بنجاح التطبيب والاشفاء بواسطة عصا.

جاء بعد مسمير أحد المعجبين به أرمان دي بويسيغور (A. de Puysegur)، فاكتشف الرَّوْبَصَة (السرنمة / الجوال) الاصطناعية أي السير في النوم بتأثير مغناطيسي [٤].

---

(١) كان الدكتور، أو الدكتورة، يدخل على غرفة المريض مبتسمًا، ضاحكاً، ثم يجلس دون مصافحة المريض ودون الإقتراب من سريره. يبدأ بجمع المعلومات من المريض، ولا تلبث أن تظهر الملامح القاسية على الطبيب ويبدأ بنفي وجود أعراض الأمراض المشكو منها: الأورام، الانتفاخات، البثور، الحكة، آلام المفاصل، التقلصات المعدية، المغص. ثم يقرر أن لا شيء من ذلك يوجد ومنبهاً إلى أنها أوهام الحواس واختلاقات الروح التي ماتت في المريض. فليتأمل المريض الحقيقة والجمال والخير، ففي ذلك شفاؤه.

(٢) يقال إن الثعلب، مثلاً، يحدث تأثيراً على الدجاجة القابعة في أعلى فيجعلها تلقي بنفسها.

(٣) أنطون مسمير (١٧٣٤ - ١٨١٥) طبيب ألماني منهج هذه الأفكار المشوشة واستغلها. استدعي إلى باريس لينوم مغناطيسياً، ونجح طوال سبعة أعوام. تقاطر عليه الناس بقصد العلاج حسب طريقته، وكان أن اخترع، ليستطيع معالجة العديد الوافر دفعة واحدة، عصاً يلمس بها المرضى. شكلت الحكومة الفرنسية لجنتين للتحقق من تجاربه العلاجية. لم تؤمنا به وقررتا أن لا وجود لسائل مغناطيسي، وان كل ما كان يحدثه مسمير بفعل عصاه لم يكن إلا من فعل مخيلة المرضى. لكن من هنا كان اكتشاف - دون أن يسمى - اللاوعي.

(٤) يحكي في مذكراته قصة مزارع شاب كان مصاباً بوجع صدري وبصق دم. أجلسه، ثم مغنطه، وخلال ربع ساعة نام هذا المريض نوماً هادئاً، دون تشنجات ولا ألم. فصار المريض يتكلم عن =

لكن الجراح الانكليزي جيمس بريد (١٧٩٥ ـ ١٨٦٠) كان المخترع الحقيقي للتنويم المغناطيسي (هيبنوتسم). كان ينوم مرضاه بجعلهم ينظرون بشكل ثابت ومستديم إلى شيء، كعنق زجاجة مثلاً. هذا المنظر المديد والثابت يشل المراكز العصبية في العيون وملحقاتها، وهذا ما يؤدي إلى إخلال التوازن العصبي ومن ثمة ينتج النوم. بمعنى أنه لا تأثير هنا لإرادة المنوِّم بل فقط لحالة المريض الفيزيائية والنفسية. فتأثير المخيلة ـ حسب قول بريد ـ في هذه المجالات هائل: كان مما يسهل نوم المريض معرفته السابقة بما سيحدث له.

. . . لكن الدجل والشعوذة في التنويم، وفي العلاجات حسب الدين والأرواح، خلقت مع ذلك كله المناخ الملائم لتكوين علم نفس اللاوعي. فهنا نجد، كما صار يؤكد الباحثون، ينابيع الفرويدية حقاً وحقيقاً.

٢ ـ مرحلة الأطباء والأطباء العقليين:

برز هنا شاركو[1] في دراساته على النساء « المهسترات » مما شكل لمدرسة السالبترير نظرية عن الحالات العصبية الثلاث[2]، وعن كون التنويم المغناطيسي ظواهر لا سوية.

أما مدرسة نانسي فقد تبنت، على العكس، أطروحة تقضي بأن التنويم ظاهرة سوية، وبأنها تفسر بفعل الايحاء، وبأنها قابلة للتطبيق على معظم الأفراد. فقد أعاد الدكتور برنهايم (١٨٣٧ ـ ١٩١٩)، من هذه المدرسة، التنويم لأسباب نفسية، للايحاء. لذا اهتم بالمفعول العلاجي للايحاء[3].

أما جوزيف بابنسكي (١٨٥٧ ـ ١٩٣٢) فقد أكد وثبت نظرية برنهايم بعد أن تخلى عن نظريات أستاذه شاركو. وقال بان الهستيريا ليست مرضاً عضوياً، وان التنويم المغناطيسي يفسر بالايحاء، وأن الهستيريا ليست هي النوم المغناطيسي (هيبنوز). ذاك أن

= شجونه. . . مما لم يكن يفعله إبان اليقظة. مريض آخر حدثه، خلال النوم الإصطناعي، عن ألمه العضوي الناتج من عدم محبة زملائه له.

(١) شاركو (١٨٢٥ ـ ١٩١٣) طبيب أعصاب اهتم بدراسة الحركات والإنعكاسات لا بالظواهر النفسانية التي تحدث لدى المنوم مغناطيسياً. نال شهرة فائقة وعرف التنويم المغناطيسي معه انتشاراً هائلاً. يقال إن جملة سمعها منه فرويد جعلت هذا الأخير ينطلق منها ويكوِّن نظرياته في الهستيريا والجنسانية.

(٢) هذه الحالات لدى المصابين بالهستيريا هي: حالة السبات المرضي، حالة التخشب، حالة الروبصة.

(٣) را. : روكلن، تاريخ علم النفس (ت. ع)، ص ٨٨ ـ ٩١.

الايحاء[1] في الحالة الأولى هو ذاتي، بينما هو في التنويم قادم من خارج، من شخص آخر. ولم ينس التنبيه لمخاطر التنويم هذا، ولمخاطر الايحاء أيضاً.

ثم جاء إميل كُوُوي (E. Koué) فاستخدم الايحاء الذاتي، وقال بأن للمخيلة دوراً أولياً ومسيطراً على الحياة النفسية. لكن المهم هنا كان الأهمية التي أعطاها للنفسية اللاواعية؛ يتمثل ذلك في إلحاحه على مرضاه بأن يرددوا همساً لأنفسهم أو بصوت خافت وبشكل ميكانيكي: « في كل يوم، ومن كل جهة، إني أنتقل من أفضل إلى أفضل ».

٤ ـ عجالة عن الطب النفساني (الطِّبْنَفْس) قبل فرويد:

في التحليل النفسي، الحادث المهم الأول، من الوجهة الزمانية، هو حالة المريضة التي درسها (ما بين ١٨٨٠ ـ ١٨٨٢) بروير والتي نشرت الملاحظة عنها في «دراسات عن الهستيريا»، كما سنري.

وفي عام ١٨٨٢، قدم شاركو مداخلته عن الحالات العصبية الحاصلة لدى المهسترين عند تنويمهم (السبات المرضي، التخشب، الجوال). كما أوضح علاقات الشلل الهستيري بالصدمات الإنفعالية.

إلى جانب شاركو ومدرسة سالبتريير، كان هناك اتجاه أَمْيَلُ إلى الناحية العيادية (الأكلينيكية) والعلاجية متمثلاً ببرنهايم (١٨٨٤) ومدرسة نانسي. فقد اهتم هذا، كما رأينا، بالمفعول العلاجي والعملي للإيحاء ونادى بأن التنويم ذا المراحل الثلاث الذي وصفه شاركو هو تنويم مزروع (cultivé, de culture) مربى، ومهيأ. ولقد ربح برنهايم هذه المعركة.

أما بيار جاني [2] فقد لاحظ الأثر المرضي للذكرى المنسية لحادث ما مرتبط

---

(١) لا دور في الإيحاء للعقل والبرهنة والنقاش، إذ هو يتوجه للاوعي (عكس الإقناع). نلاقي أرفع درجة للإيحائية في الهستيريا. ومن الأمثلة التي تظهر فعل الإيحاء: وضع الطبيب ورقة عادية وقال للمريض إنها محرقة فشعر هذا بالنار عندما لمسها، وبالعكس عند وضع ورقة محرقة فإنه لم يشعر بالنار عندما لمسها.

(٢) بيير جاني (١٨٥٩ ـ ١٩٤٧) صديق دوما وزميله، أسسا «جريدة علم النفس السوي والمرضي» عام ١٩٠٤. علّم الفلسفة في كليات الأرياف وعاد إلى باريس بعد أن نشر في ١٨٨٩ أطروحته للدكتوراه: «التلقائية النفسية» (Automatisme psycho). حيث أخذ يدرس وعاد يتمم دراساته في الطب... درّس في السوربون عن علم النفس التجريبي، ساعد ريبو في الكوليج دي فرانس ثم احتل كرسيه سنة ١٩٠١ وبقي محتفظاً به حتى ١٩٣٥. أثار الإهتمام بعمق وأصالة أفكاره وبالمزايا الرفيعة في عرضه =

بانفعالات عنيفة. إنَّ الذكرى للصدمة النفسية، للجرح النفسي (traumatisme)، تستعاد لا في اليقظة بل إذا وضعنا الشخص في حالة تنويم مغناطيسي، في روبصة. واهتم جاني بالكتابات الأوتوماتية (الأوتوماتيكية، التلقائية)، بأحلام المريض، بالجوال، إذ أنها كلها - كما اعتقد - تعيد ذكريات مخبأة. ورأى جاني أن العُصاب، أن تحلل هذه الذكريات المخبأة، تعود إلى سيرورة (Processus) دينامية، ميكانيكية، آلية، بحتة: إلى ضعف نفساني لا إلى الكبت الذي هو سيرورة دينامية، كما سيقول فرويد. إذن، رأى هذا التلميذ النجيب لشاركو في دراساته عن الـ « الاتوماتيات العقلية » غير الشعورية (اللاواعية)، أن المريض يتذكر الصدمة عند التنويم، وأن العلاج يكون بالايحاء وأن العصاب نتيجة ضعف نفساني (في التوتر) يؤدي إلى ضعف الإرادة على إجتياز المتاعب الحياتية. لقد كان يفسر العصاب، إذن بتوتر نفسي ضعيف، بتفكك في الوعي(١).

باختصار، كان الطب النفساني، في عقد ١٨٨٠، ١٨٩٠، متسمًا بالخصائص التالية:

- إهتمام بالعُصابات وبشكل خاص، بالهستيريا.

- إستخدام التنويم بمثابة وسيلة للإستكشاف والإستقصاء، المنشئة للصدمة النفسية، أي لحوادث صادمة؛

- إكتشاف المفعول الممرض لتلك الذكريات اللاواعية لحوادث هي المنشئة للصدمة (أي لحوادث صادمة)؛

- التأثير العلاجي للتنويم، للإيحاء وللتطهير (التفريج)(٢).

= لأرائه. اتهم فرويد بأنه أخذ أفكاره عنه. رفض فرويد ذلك بشدة. بقيا خصمين رغم محاولة جاني - آخر سنة من عمره - تنقية الجو بأن أرسل صهره بيشون لزيارة فرويد الذي رفض ذلك وتباهى به. راجع عن هذه القضية: جونز، حياة فرويد ومؤلفاته (بالإنكليزية أو مترجماً للفرنسية أو العربية)، الجزء الثالث.

(١) يراجع: علم النفس المرضي. صحيح أن جاني اكتشف أهمية التنويم كي يستطيع الشخص أن يتذكر الحادثة المصدمة (المسببة للصدمة)، لكنه لم يلح (على العكس من فرويد وبروير) على أن تحدث المريض (التفريغ) هو طريقة علاجية.

(٢) د. لاغاش: التحليل النفسي (النص الفرنسي)، ص ٨. نقل مصطفى زيور للعربية كتباً تحليلنفسية جيدة وبجودة. وهذا المترجم خدم علم النفس بالعربية وبالفرنسية أيضاً. كان رئيس العيادة النفسية بكلية الطب في باريس. كما يعتبر القوصي والمليجي وعكاشة وصفوان، من بين عرب آخرين عديدين، من المشهورين العالميين.

القسم الثاني
التحليلنفس، فرويد

١ ـ مدخل عام:

يعود إلى فرويد[١] فضل صياغة وتعميم منهج التحليل النفسي .كانت نقطة إنطلاقة من «مشكلة الهستيريا» وطريقة علاجها بالتنويم المغناطيسي[٢]. عمل سويا مع جوزيف بروير في هذا المجال، أي أنهما كانا يستخدمان التنويم لاستكشاف «نفس» المريض والبحث عن أصل المرض؛ كما كانا يعيدان الاعراض الهستيرية إلى انطباعات تتأتى من الحياة السالفة وتعود للوعي أثناء النوم المغناطيسي[٣].

كان التحليل النفسي (التحليلنفس Psychoanalysis)، في البدء، طريقة في العلاجات النفسية. بمعنى أن المحلل النفسي لم يكن يرى في استكشاف مجال اللاوعي

(١) سيغموند فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) طبيب تخصص بالأمراض العصبية. حضر عام ١٨٨٥ إلى باريس حيث أمضى مدة سنة كان، بالقرب وتحت إشراف شاركو، يرى كيف كانوا يحدثون التخشب، وأنواع الشلل الهستيرية بواسطة التنويم (المغناطيسي، هيبنوز). لم يلبث أن رجع إلى فرنسا مرة أخرى حيث بقي طوال صيف ١٨٨٩ في نسي. ليقف عن كثب على منهج برنهايم ونظرياته وتقنيته في التنويم، وكان ذلك بعد أن ازداد إيمانه بفعل وتأثير الإيحاء. كان ذا ثقافة عامة وواسعة جداً.

(٢) التنويم [المغناطيسي] هو العملية التطبيقية التي بموجبها يوضع شخص في حالة توقف فيها ـ أو تخف ـ الوظائف الواعية له، وتوضع تحت تأثير كلام المعالج أو الباحث. كل شخص، تقريباً وإلى حد ما، يستطيع أن ينوِّم أو ينوَّم. له أخطار. هناك تجارب يستطيع أن يقوم بها الشخص العادي، وأثر مران وممارسة، قد تؤدي إلى نتائج تنويمية. كان يستخدم لمعالجة بعض الأمراض (الهستيريا خاصة)، حيث يستسلم المريض المغنط لتأثير المعالج الذي يوحي للمريض بالتهدئة ويقوي إرادته .لكن الشفاء بهذه الوسيلة كان موقتاً، سريع العطب، غير جذري.

(٣) يراجع، موريس روكلن، تاريخ علم النفس (الترجمة العربية)، الفصل الرابع. وُدْوُرْثْ، مدارس علم النفس (ت. ع.)، ص ٢١٤ ـ ٢٦١.

سوى طريقة علاجية[1]. بيد أن الحال مختلف أيامنا هذه، فقد أضحى التحليل النفسي ميداناً مساعداً لعلم النفس، ذلك أنه امتد إلى نشاطات عديدة منها علم الطبائع، التربية، علم الاجتماع، علم الأساطير، الجماليات، تاريخ الأديان، تاريخ الحضارات، الخ. . . مهما يكن، فإن التحليل النفسي هذا يبقى طريقة استكشاف عمليات اللاوعي في النفسية الإنسانية، ووسيلة علاجية في مداواة بعض الأنواع من العصاب Névrose, Neurosis ومن الذهان Psychose, Psychosis.

٢ ـ اكتشاف التحليلنفس:

يورد بروير كيف أجرى الجلسة العلاجية الأولى بواسطة منهج أسماه المنهج التطهيري[2]: كانت المريضة شابة بعمر واحد وعشرين عاماً، وقعت طريحة الفراش عقب وفاة أبيها. كانت مصابة بالهستيريا: فقدان الحساسية، اضطرابات نطقية، سعالات عصبية، استحالة الأكل والشرب، الخ. . . .

يذكر بروير كيف شفا خوفها من أن تشرب، وذلك عندما اكتشف منشأ هذا الخوف[3] على النحو التالي:

كان الطقس حاراً والمريضة مصابة بعطش شديد، كانت تستطيع أن تمسك الكأس لكنها كانت تلقي بها عندما تلامس شفتيها. وكانت لا تستطيع أن تعطي سبباً لذلك. بقيت هذه الأعراض قرابة الستة أسابيع. هذا، إلى أن شكت ذلك اليوم، وهي منوَّمة، من مربيتها الإنكليزية، وكانت لا تحب تلك المربية. ثم ذكرت، وقد بدت أعراض التقزز عليها، أنها بينما كانت تدخل غرفة المربية، رأت كلب هذه، وهو حيوان مخيف، يشرب من كأسها، ولم تقل شيئاً بدافع اللياقة حينذاك. وعند الانتهاء من القصة، راحت المنومة في نوبة غضب جامحة «ونفست» عن غضبها الذي كان ما يزال مكبوتا. ثم طلبت الماء

---

(١) يجب أن يميز التحليل النفسي ـ الذي يعود إلى مناهج الإستكشاف ثم مناهج المعالجة والنظريات التي قال بها فرويد ـ عن مناهج ونظريات كل من يونغ (علم النفس التحليلي) وعن مدرسة آدلر (علم النفس الفردي). يراجع، القسم الثالث.

(٢) التطهير، التفريغ، التنفيس: كاتارسيس. لا بد من مرور زمن مملوء قبل أن تتغربل المفردات المترجمة وننتهي من هذا الترجرج. قد يكون الحل في إنشاء رابطة، أو مجمع، يضم العاملين في هذا الميدان ويفرض ما يتوصلون إليه.

(٣) في كتاب أصدره بالتعاون مع فرويد بعنوان «دراسات عن الهستيريا»، صدر عام ١٨٩٥.

وشربت كمية هائلة. واستيقظت من نومها والكأس على شفتيها. وزال الغضب عنها زوالاً نهائياً (فرويد، خمسة دروس عن التحليل النفسي[١]، حياتي والتحليل النفسي، الترجمة العربية، ص ٢٦ ـ ٢٧).

تقوم هذه «الطريقة التطهيرية» ـ حسب تسمية بروير ـ على أن تعيد إظهار ذكرى الحوادث التي سببت الصدمة النفسية، الانفعالية، ثم أن تترك الذكرى نفسها تحدث رد الفعل الذي كان من الطبيعي أن يحدثه الحادث نفسه. كل ذلك إبان التنويم، بالطبع. إذن، هذا التنفيس (التفريج، التصريف) Abréaction أي رد الفعل الذي كان متخفياً، موقوتاً، مؤخراً وكامناً هو ما اعتبره فرويد بمثابة السبب الرئيسي للشفاء[٢].

لكن فرويد ما لبث أن تخلى عن التنويم المغناطيسي، وأشاد طريقته الخاصة به القائمة على استكشاف اللاوعي. يرتكز هذا الارتياد على دراسة الأفكار التي ترد إلى خاطر المريض عندما يفسح في المجال ـ دون مراقبة ولا سيطرة، بل بحرية تامة ـ لعمليات ترابطها.

يعزو فرويد الشفاء لا إلى التفريج بل إلى أخذ الوعي بالذكريات المؤلمة (المسببة للجرح النفسي أو الصدمة النفسية) المكبوتة. بكلمة أخرى، ليس التفريج هو المكون للعلاج الشافي بل أن الشفاء يكون في إحضار الذكريات هذه إلى الوعي، بإخراج الكبت Défoulement[٣]. ومهمة الطبيب المعالج هي اكتشاف الكبت، وأخذ الوعي بالحوادث المكبوتة في سبيل وضعها أمام المريض إذ يصبح عليه أن يتقبلها أو أن يرفضها؛ ذاك هو التحليل النفسي[٤].

٣ ـ التحليل النفسي والتنويم المغناطيسي:

انطلق فرويد من طريق هي عكس التنويم المغناطيسي. في التنويم يوحي المنوم للشخص المنوم أن ينهض عند الساعة العاشرة ليلاً ويفتح مظلته أو الشباك، مثلاً. ينفذ

---

(١) Freud, cinq leçons sur la psychanalyse (Paris. payot, 1923), PP. 40 - 41.

(٢) والتتمة معروفة: أحبت المريضة بروير، فتخلى عن المتابعة. بينما استغل فرويد الظاهرة فاستمر؛ وشرحها بأوالية التحول.

(٣) يراجع، فرويد، حياتي والتحليل النفسي، ص ٤٥ ـ ٤٦ (بالفرنسية).

(٤) انظر عن التحليل النفسي ما كتبه بيشون في الموسوعة الفرنسية، الجزء الثامن: Ency. fr, 8.08.61 - 8.10.3.

ذلك تماماً في الساعة المحددة. وعندما يطلب منه لماذا فتح مظلته فإنه يبرر ذلك بأقوال شتى (بالرغبة، مثلاً، بأن يقول: استعداداً للمطر الذي قد يهطل، الخ.)، لكنه لا يقول أبداً الحقيقة وهي أنه أمر بذلك أثناء تنويمه. باختصار، هو يتكلم عن العرض فقط لا عن السبب[1].

إذن، التنويم يوحي بفكرة فلا يلبث العرض أن يظهر، ويجب إهمال التفسيرات التي يقدمها المنوم لما أصابه من أعراض نتيجة الفكرة هذه (ولذلك السبب تبقى العقدة مكانها جاثمة).

لكن التحليل النفسي يتوجه إلى العقدة لاقتلاعها وعندها تزول الأعراض، ثم هو - على كل حال - لا يتوجه للأعراض هذه، بل إلى ما يراه أنه هو السبب.

٤ - من معجمية التحليل النفسي:

هناك مفردات تقنية يستند عليها التحليل النفسي وتشكل جهازه[2] أو مساره. تحديد هذه المصطلحات هو الفهم الحقيقي والكامل له، إنها:

- اللاوعي،
- الهو Ça/id/Es
- الأنا Moi/ ego/Ich
- الدوافع Pulsion, instinct, drive/Trieb
- الرقابة Censure
- الأنا الأعلى Superego/surmoi

وهناك الكبت وأواليات لاواعية أخرى وبعد ذلك سننتقل إلى النظر في:

---

(١) مثل آخر - علم النفس يحب الأمثلة أي الحالات العيانية كما كررنا ذلك - يوحى له أثناء تنويمه أن يده قد احترقت. عند نهوضه من التنويم يرى بالفعل انتفاخاً على يده. يسأل عن السبب، فيذكر العرض لهذا: يدعي، مثلاً، أنه مصاب بمرض جلدي. لكنه لا يقول أبداً إن السبب الحقيقي هو الإيحاء إليه بأن يده قد احترقت.

(٢) قسم فرويد الجهاز النفسي إلى: الوعي، القبوعي، اللاوعي. كان ذلك في كتابه «علم الأحلام»، ١٩٠٠. الكتاب مترجم للعربية تحت عنوان: تفسير الأحلام، ذلك نقلاً عن الإنكليزية التي ترجمته عن الألمانية تحت نفس العنوان (الترجمة الفرنسية فقط استعملت كلمة «علم» بدل «تفسير»). لكن فرويد في ١٩٢٣ قدم مفهوماً جديداً للجهاز النفسي، فميز بين: الـ هو، الـ أنا، الانا الأعلى.

العصاب، العقدة (أو المعقد، وهذا أدق)، مناهج ارتياد اللاوعيَ أي تحليل الأحلام والأفعال المغلوطة واللجوء إلى منهج التداعيات.
- التفريج (راجع عن التفريج، معجم التحليل النفسي، بالفرنسية، ص١ - ٢).
لندرس الآن، مع شيء من التفصيل، هذه المفاهيم أو المصطلحات:

أ / **اللاوعي**: إني في حالة لا وعي بنبضات قلبي، بيد أنه يكفي أن أوجه انتباهي لذلك حتى أدركها بشكل واع. تكون منغمساً في عملك، ثم لا تلبث أن تنهض فجأة وتنظر إلى الساعة التي تذكرك بموعد لك مع صديق: في تلك البرهة بالذات «يصعد» صديقك أو يبرز في حقل وعيك. والذكريات تشكل قسمًا من «منطقة» اللاوعي: ففي التنويم، في الأحلام الليلية، في الصدمة الانفعالية، الخ. تبرز ذكريات منسية إلى الوعي. وبعض الخلجات (العرات) Tics تخفي حالة وجدانية مضطربة، أهمها: تضبيط دائم لربطة العنق مثلاً، قضم الأظافر، مص الأبهام، تقطيب الحاجبين. رفع الاكتاف، لحس الشفتين، بلع الريق، السعال، البصاق، الخ. (تظهر العرة في الوقت الحرج، لكنها تختفي في حالات اليسر والابتهاج)، ومنها ما هو لفظي أيضاً (ترداد تعابير جاهزة). إنها تخفي صراعاً وجدانياً (Affective) لا واعياً. . .إن مفهوم اللاوعي رئيسي وأساسي في مذهب فرويد و«إذا رفضناه ينهار التحليل النفسي بكامله»[1].

لقد أبرز فرويد وتلاميذه الدور الهام الذي يقوم به اللاوعي في الحياة الإنسانية (ولدى العصابيين بشكل خاص). يتكون إبان الطفولة، في السنوات الأولى من العمر. إنه نتيجة القمع الاجتماعي والأخلاقي للطفل من قبل الآخرين. لذلك يبقى اللاوعي طفلياً، غير منطقي، أو أن منطقـه هو المنطق الخاص بالعاطفة لا بالعقل. وهو مقاد وموجه بشكل حتمي من قبل «مبدأ اللذة» ولا يخضع لـ«مبدأ الواقع». يتميز بأنه فعال، دينامي، (حركي) وبحيويته. إنـه مؤلف من الغرائز البدائية ومجمل السيرورات والعمليات النفسية المكبوتة، وبذلك فهو نواة الشخصية الحقيقية، ومركز الطاقة لحياة الإنسان. يوجه النفسية والسلوك إلى حد بعيد، بعيد جداً، وخاصة فيما يتعلق أو يقرب من المكبوتات فيه.

أما القَبْوعي (قبل الوعي Préconscient) فهو تلك المنطقة التي توجد فيها السيرورات التي لا تشكل معضلة، أي التي نستعيدها ساعة نشاء كالذكريات الإرادية مثلاً. عالم القبوعي هو عالم الوعي.

---

(١) Dalbiez, La psychanalyse et la méthode freudienne (Paris, 1949, t. 2, P. 5.

وفيما خص الوعي فإن فرويد لم يضف إلى هذا المفهوم، المعروف جيداً قبله، شيئاً ألمعيًّا.

ب / الـهو: الـ«هو»، الـ«هذا» أو، حسب تسمية أخرى، التحتوعي، هو جملة الميول الموجِّهة لبعض النشاطات الفردية. تربطه علاقة وطيدة باللاوعي بسبب كونهما، الاثنان، قبو الغرائز والعادات والذكريات، الخ، المظلم. العديد من الذكريات والعادات والعواطف «المنسية» موجودة في الـ«هو» وتحتفظ هناك بشحنة إنفعالية. نشعر بوجودها عندما تبرز بعض الاعراض على سطح الوعي[1].

الـ«هو»، هو الطبيعة الخام قبل تماسها واختباراتها بالعالم الواقعي، قبل تأثيرات التربية والتمدين. إنه، بشكل أساسي، لا واع (لا شعوري). إنه كل ما يحمله الإنسان معه عند ولادته، كل الدوافع القادمة من الجسم العضوي[2]، منبع الطاقة النفسية، الأساس الذي تقوم عليه الشخصية والقاعدة التي تقوم عليها الغرائز. لذلك فالـ«هو» شديد الارتباط بالجسم، ولا يتغير تغيراً كبيراً وفق العمر والخبرة بقدر ما يبقى طفلياً، أنانياً، ذاتياً، عندياً، متعلقاً باللذة يطلبها ومجتنباً الألم ويتأباه. هنا نكرر القول أن الـ«هو» مؤلف من الدوافع (الغرائز، الميول الغريزية) ومن ثمة فوظيفته لذوية أي إشباع اللذة والخضوع بشكل تام لمبدأ اللذة لا لمبدأ الواقع. وبخضوعه ذاك فإنه لا يخضع للعقل ولا للمثل العليا ولا للتفكير خضوعاً ملحوظاً يمنع تدخل الأنا. فالأنا يبقى ذا فاعلية في مجال الغرائز، إذ ينظم تعاركها ويقيم التجانس، إلى حد ما، بينها وبين المجتمع أو مع الأنا الأعلى.

ت / الدوافع = الغرائز: هي ميول قادمة من «التحتوعي» أي الـ«هو» وطالبة تحقيق حاجة معينة. مثل ذلك: شخص ما يشعر بجاذب نحو امرأة:

١ ـ الـ«هو»، هنا، هو الغريزة الجنسية.

٢ ـ الدافع هو ذلك التوجه لهذه الغريزة نحو تلك المرأة بالذات.

وسوف نرى، فيما بعد، بعض التفصيلات عن الغرائز أو الميول الغريزية: غرائز الموت وغرائز الحياة.

---

(١) إنسان ما يشكو من حُصار angoisse، ليس هذا الحصار هو المرض بالذات وإنما هو عَرَضٌ (دلالة) مرض موجود في الـ هو. يراجع ما بعد. إذا كانت هذه الأعراض قوية دلت على وجود العصاب.

(٢) راجع، معجم التحليل النفسي (بالفرنسية)، ص ٥٦ ـ ٥٨.

ث / **الـ « أنا »**: عندي وعي واضح بأن « أنا » يَ ليس هو « أنا » الآخرين. الـ « أنا » هو الشخصية الخاصة لإنسان معين. يتأخر ظهور الـ « أنا » عند الطفل. مراحل عديدة وأزمات يمر بها قبل أن يتكلم باسمه الخاص، بـ « أنا ». تعبير مثل أنا ألعب أو أنا أكتب يستلزم نوعاً من النضج والتصور الذهني واللغة وتكون الشخصية، إلخ. . .

الـ«أنا» هو قسم من الـ«هو»، إنه قسم تحول بفعل الظروف الخارجية. لكنه يبقى ذا ارتباط وثيق الأواصر - طبعاً - بالغرائز العميقة؛ وعلى ذلك فإن قسمًا كبيراً من الـ«أنا» يبقى تحتواعياً ويتطلب ظروفاً خاصة لكي يبرز على سطح الوعي. ونقول، في كلمات تترادف وتتواضح، إن الأنا - وهو الذي يمثل الميول المكتسبة والتعلم الاجتماعي ويرتبط بالواقع وينظم العلاقات مع الآخرين في المجتمع - يكون واعياً على الأغلب. إلا أنه قد يكون أيضاً، في أحايين ليست قليلة، غير واع (لا شعورياً).

يقع الأنا بين الهو والأنا الأعلى فيوافق بينهما. هو الجسر بين البيولوجي والأنا المثالي القائم مع الضمير الأخلاقي. وعلى هذا فالأنا يقيم الانسجام بين الفرد والمجتمع، خاضعاً بذلك لمبدأ الواقع، متأثراً بالعالم الخارجي، متحكمًا بالعلائق مع الآخرين. إن شئنا كلمات أخرى أكثر أيضاً لقلنا إنه «الجهاز التنفيذي» في الشخصية، ويقيم التوازن الحي والدينامي والمتكامل بين الهو والأنا الأعلى، وهو نتاج التفاعل الحي والمستمر بين الدوافع الغريزية والوسط الاجتماعي. أما إذا ضعف التوازن لمصلحة الهو فإن الأنا يهزل، وتصاب الشخصية بالاضطراب. لكن الأنا كلما تعزز ازدادتْ سلطته على الهو، وزاد من استغلاله وتوظيفه للطاقات والشحنات الانفعالية القادمة من الهو. . .

ج / **الرقابة**: الغرائز جامحة، فظة. ومثلها أيضاً بعض الدوافع العدوانية والانتقامية وعواطف الحقد والكره. هنا لا يقال إن هذه أخلاقية أو غير أخلاقية، إذ إن هذا التقييم لها غير وارد هنا وغير علمي.

وجود الإنسان في عائلة وفي مجتمع يجعل غالبية هذه الدوافع معرضة للإيقاف أو للتوجيه نحو أعمال جيدة، مقبولة، في الحياة العامة. تلك هي، بكلمات سريعة، المراقبة[1]. من يقوم بها؟ التربية! فالأهل، والبالغون، يقدمون للطفل القيم الأخلاقية كرادع (يقولون له عيب، اخجل، الخ.) يقوم بعملية المراقبة على نشاطاتهم.

---

(١) Vocabulaire de la psychanalyse, PP. 62 - 63.

ح / **الأنا الأعلى**: ليس الأنا الأعلى، بالحقيقة، أرفع ولا أعلى ـ من وجهة نظر أخلاقية ـ من الـأنا. الأنا الأعلى هو «أنا» مُجمعَن، أي أنه تكون بفعل القيم الخارجية والتربية والتقويم والضغط الاجتماعي، كي يستطيع أن يعيش مع الجماعة.

إنه الدركي أو خفير الجمارك المستقل والتحواعي للفرد. كل دافع يقدمه الأنا يعترضه الأنا الأعلى الذي يوافق على بروزه إلى السطح إن كان أخلاقياً وإلا فأنه يكبته. ويسمح الأنا الأعلى للدوافع المقبولة فقط بينما أخرى يصيبها الكبت. يوحد فرويد، تارة، بين الأنا الأعلى وبين الوعي الأخلاقي (الضمير)، والأول هو الضغط الاجتماعي الذي يفرض على الفرد لا أن يعمل الخير، بل نوعاً من التوافق أو احترام اللياقات الاجتماعية والقواعد المعروفة. ويمثل الأنا الأعلى القطاع الأخلاقي أو «الجهاز القضائي» في الشخصية. فهو مجموعة القواعد التي تعلم الخير والشر التي تكتسب من الوالدين وممثلي السلطة ورموزها، ولا ينفصل عن العقوبات والمكافآت. إنه سلطة تكافىء وتعاقب بغية تنظيم الدوافع وردعها عن التعدي على القانون والسلطة والانضباط والمجتمع. وبذلك فهو يوفر الاستقرار والامتثال للمعايير السائدة امتثالاً هو بوعي مرات ودون وعي في مرات أكثر وأغلب (فغالباً ما تكون، في الأنا الأعلى، ذكريات المحظورات لا واعية).

وليس مجالنا الآن التفصيل في تطور وتصارع ونمو كل من المكونات الثلاثة، أو الأجهزة، أو المراحل Instances الثلاث (الهو، الأنا، الأنا الأعلى) في الشخصية. كما أننا لن نتناول تفاعلها الحي والدينامي فيما بينها، ولا بينها والبيئة...

خ / **الكبت وأواليات أخرى لا واعية**: إنه أوالية (ميكانسم، إجراء) تحواعية، بواسطتها ترفض أو تنبذ الدوافع التي يمنعها الأنا الأعلى ويلقي بها إلى خزان الـهو.

يختلف الكبت عن القمع Répression الذي هو ظاهرة واعية. مثلاً الرغبة الجنسية[1] لدى أخ تجاه أخته. الأخ يقمع إرادياً هذه الرغبة لأنها تتعاكس مع معتقداته الدينية والأخلاقية والعائلية....

أما الكبت فهو عملية تحواعية. فالإوالية تجري هنا على الدافع قبل وصوله إلى الوعي. نحن لا نعرف، إذن، إننا نكبت في البرهة ذاتها للكبت بل نعرف ذلك عندما تبدو بعض الأعراض على سطح الوعي (هذه الأعراض هي: أحلام ليلية، أفكار ثابتة،

(١) الرغبة هي دافع أضحى في الوعي، أي صار موعىً به.

أمراض بدنية أو نفسية). ففي المثال السابق، رغبة جنسية لأخ بأخته، توقف هذه الرغبة من جانب الأنا الأعلى دون معرفة الأخ بهذا الكبت، إلا أن أعراض الكبت قد تبدو في شكل حلم. باختصار، يتأتى الكبت من الصراع بين قوتين اثنتين: الـهو والأنا الأعلى. ويولِّد الكبت، أحياناً أي في حالات، المرض النفسي العصبي أو العصاب الذي لا بد قبل الحديث عنه من البحث أو أواليات نفسية لاواعية أخرى منها مثلاً:

أَلِفْ ـ الانقلاب (Conversion)، الهروب الواعي من المشكلة:

توضح الانقلاب القصة التالية: شابة أصابها شلل في ساقيها. لم يظهر الفحص البدني وجود سبب. والحقيقة هي: أبوها مريض وكانت تبقى قربه وتخدمه، ووجوده كذلك جعلها لا تستطيع الزواج من شاب يرغب فيها إن تركت أباها. هنا، كبتت رغبتها في الخلاص من أبيها. وإذ إن فرويد يقول إن المكبوت لا يموت بل يبقى حياً في أعماق اللاوعي، فإن أمنية هذه المكبوتة وجدت تحقيقها، إشباعها، في شل الساقين. ذلك أن شل الساقين مهرب، حل للمشكلة. فعندئذ لا تستطيع الشابة الاستمرار في الاعتناء بأبيها. لقد انقلبت الرغبة إلى أعراض جسمانية، إلى شلل. وهذه هي عملية الانقلاب: حصل الكبت ثم الهروب بواسطة الانقلاب إلى عرض جسماني[1]. ولنتذكر دائماً أن الصراع الانفعالي، صراع الأنا مع غرائزه أو مع محيطه، نقطة ركيزة في مذهب فرويد ومن أجلّ خدماته لعلم النفس.

باءْ ـ أوالية المقاومة: يبدي المريض مقاومة، فكأنه لا يود إظهار المكبوت إلى الوعي ويرفض الحديث عنه أو الاعلان. لابد للتغلب على المقاومة من قِبل المحلل النفسي عندما يود استكشاف اللاوعي ومعرفة أسباب الصدمة، ولا بد أيضاً من التغلب على تلك المقاومة عند محاولة العلاج. فقد يرفض المريض، لا شعورياً أي بدون وعي، الشفاء وكأنه يتمسك بالمرض الذي يوفر له أماناً وحلاً لمشكلة وملاذاً...

تاءْ ـ أوالية النقل Transfert[2]: سبق القول إن شفاء المريض بواسطة التحليل النفسي يكون بإعادة إيقاظ المكبوت، أو الحادث الصادم في سنوات الطفولة، إلى سطح الوعي.

لكن العودة بالمريض إلى طفولته الأولى بواسطة التحليل النفسي أمر مستحيل

---

(١) J. Laplanche, B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse (Paris, P.U.F., 1967), PP. 104 - 106.

(٢) Ibid.

بالطبع. لذلك توقف فرويد عند الاكتفاء بتذكر بسيط ـ لا بتذكر تام ـ من قِبَلْ المريض، وبذلك فإننا نبعث فيه وضعية نفسية طفولية ويصبح طفلاً من وجهة عاطفية انفعالية وجدانية فقط. هنا يتذكر المريض لا الأشخاص (أب، أم، أخ، الخ.)، ولا الحوادث الصادمة (حادثة في الظلام)، هروب من كلب، الخ.)، ولا المسببات للصدمة الفعالية هذه. يتذكر الوضع، انفعالاته آنذاك تجاه الحادثة. في التحليل، نجد أن الانفعالات تنتعش، وتنبعث، لتلتقي بشخصية الطبيب المحلل فتأخذه كغرض، كموضوع، لها. إنها تنتقل، تتحول إلى موضوع جديد هو الطبيب. وبالطبع سوف يصبح المحلل محط نقمة وغضب المريض أو هدفاً لحبه وتعلقه به. أي أن الموضوع (الشخص المحلَّل) يتصرف تجاه هذا كما كان يتصرف في طفولته إزاء الأشخاص الذين كانوا في محيطه. لقد ترك برويير التحليل النفسي عندما تعلقت به مريضته، دورا، التي شفاها. وكذا حصل مع فرويد؛ لكنه لم يترك التحليل بل، بالعكس، أخذ يبحث وينقب حتى توصل إلى هذا التفسير: إن تعلق أو كره المريض لطبيبه هو تعبير عن موقف طفولي، إنه مرحلة اعتماد المريض على طبيبه.

لذلك دعا فرويد إلى إكمال المعالجة، إلى الانتقال إلى المرحلة الثانية (لا للهروب واليأس كما فعل برويير). وهذه المرحلة تقوم على إنقاذ المريض من اعتماده على طبيبه إلى اعتماده على نفسه، وذلك بإعادة تربيته. يعني ذلك أنه بعد رفع الرغبات المكبوتة إلى الوعي وإلقائها على شخص جديد (الطبيب)، يصبح العلاج قائماً على مساعدة المريض على الخلاص من عقدته أو من مسببات سلوكه المرضي...[١].

٥ ـ العصاب:

المصاب بالعُصاب هو شخص تفرض عليه قوة غريبة عنه قمع غرائزه[٢]: وذاك مطلب متناقض في ذاته، إذ إن كل قوته تأتي من الغريزة. من جهة أخرى، يتابع الميل المكبوت، في اللاوعي، جهوده لكي يبلغ هدفه. وحيث أنه لا يستطيع أن يشبع بشكل مباشر فإنه يكتفي بأشباع غير مباشر ومفارقي غريب: المرض والألم.

ينشأ العصاب، عند الطفل، من ضغط الأنا الأعلى (الذي يخلقه في النفس الأهل

(١) را. : عن الأواليات الأخرى (وهي عديدة)، محاضراتنا في التحليل النفسي.

(٢) من هنا شبه فرويد العصاب بالدين حيث يفرض المتدين على نفسه قوة لا يحبها.

والتربية) وذلك عندما لا يتمثل المثل الأعلى الأخلاقي تماماً. إذا كان الأنا الأعلى لا مصفاة تنقي بل بلاطة فولاذية خانقة تمنع كل شيء، وتوقف كل شيء بشكل متزمت ومتشبث، فإنه يتأتى عن ذلك، أي من الصراع بين الأنا الأعلى والمكبوتات، المرض والألم أي العصاب.

في اختصار، ينشأ العصاب من كبت الميول، من الصراع. ويكون علاجه ـ مبدئياً ـ بأن نجعل المريض يعي الفكرة أو العاطفة المكبوتَتَيْن.

٦ ـ العقدة[١]:

مجمل من أجزاء مشحونة إلى حد قوي بانفعالات، وهي إجراء قائمة في المنطقة اللاواعية وتوجه، دون معرفة الفرد، بعض أعماله. تكون العقدة كخزان صغير مستقل ولكنه قوي «تدفن فيه حية» بعض العواطف والانفعالات التي لا يرضاها الأنا الأعلى.

لفهم تشكل العقدة لا بأس من استعادة المثل المذكور أعلاه عن الرغبة الجنسية لأخ تجاه أخته. إذا تصورنا أنه بقي يكبت طوال سنوات رغبته هذه، فإن «الاجزاء» المكبوتة ستزداد وتتعمق حتى تشكل كتلة صلدة، أي أنها تكوِّن بذلك العقدة النفسية. ما هي، بعرض سريع، أهم العُقَد الشائعة، في الأوساط العامة، والتي هي عند فرويد واحدة فقط:

أ / عقدة أوديب: تقول الأسطورة أن أوديب تزوج أمه جوكاست بعد أن قتل أباه ثم هرب من طيبة تقوده أخته ـ ابنته ـ انتيغون. يعني ذلك أن الولد يحب أمه ويرغب بها لنفسه فقط. وهو يغار من أبيه ويود التخلص منه فيشعر بعذاب الضمير ويشعر بأنه مُذنِب[٢] رسوم الأولاد ذات دلالة في هذا المجال. بل أن بعض أحاديثهم مع أمهاتهم تظهر ذلك (سوف أتزوجك يا ماما عندما أكبر، قد تجيب الأم: لكن ما قول أبيك، يرد: يكون قد مات). من هنا أهمية دور الأب والأم في تكوين السلوك المستقبلي لابنهم (إذا الأب سيطر، إذا كانت الأم متسلطة، الخ...)، وأهمية تصفية تلك العقدة تصفية سوية.

ب / عقدة الخصاء Castration : وهي خوف ذهني من الخصي[٣]. تحدث أثر

---

(١) Ibid., PP. 72 - 74.

(٢) Vocabulaire de la Psychanalyse, PP. 78 - 84.

(٣) Ibid PP. 74 - 78.

بعض الحوادث المؤلمة أو بفعل المربين. مثاله: طفل تحدث فيه كلمة «حطاب» شحوباً مميتاً وكذلك تفعل كلمات «سكين وفأس». طلب منه أن يرسم شيئاً ما متعلقاً بذلك. اتضح من تصويراته، من التحليل، أن أباه كان يخيفه دائماً ويكرر تهديده بأنه إن لم يبق عاقلاً فسوف يقطع له، عضوه التناسلي، أي يحدث فيه الخصي. ولذلك كان يفعل كل شيء حتى لا يخطىء ولا يسمع التهديد (وذلك ما كان يتطلب منه صراعاً وألماً). بقيت العقدة هذه توجه سلوكه.

تقوم عقدة الخصاء، كما رأينا، على هوام (فانْتاسْم) متعلق بقلق أو بخوف من فقد الإحليل ناجم عن الخوف من العقاب. وذاك العقاب يراه الطفل واقعاً عليه بسبب ذنب. وذاك الاحساس بالذنب متولد من رغبة جنسية محرمة عند الطفل وتهدف لامتلاك الأم وقتل الأب. كما أن ذلك القلق على القضيب مرتبط بالفروق العضوية بين الأخ وأخته، فهنا يرى الطفل أن أخته عوقبت بقطع قضيبها لأنها وقعت في ذنب أو ارتكبت محرماً أو رغبت إثماً.

لن نورد هنا المعنى الرمزي للخصاء، الخصاء على الصعيد النفسي وارتباط ذلك بما سمي قانون الأب. في جميع الأحوال، إن الخصاء الذهني Castration mentale هو ذلك الشعور بالعجز عن إثبات الذات وتوكيد قدراتها إزاء العالم الخارجي. هنا الخصاء منصب على الذهن أو هو تعبير مجازي للدلالة على أن الذهن مواز لعضو الذكورة ومن ثمة فإن ما يقع وما يحسه الأول يوازي أو هو الشكل المجازي لما يقع ويصيب الثاني. باختصار، الخصاء الذهني هو صد النشاط، وضعف، وعجز عن أداء الوظيفة المخصصة للذهن (والموازية لوظيفة الاحليل، رمزياً) في التغلب والتحكم والاقتدار.

ت / عقدة قايين: أبسط العقد وأشدها شيوعاً. تحصل عندما يعتقد الولد بأنه خسر حنان أهله والمنزلة الأولى لديهم بَعْدَما يولد لهم ولد ثان. وكما سبق، تكون هذه العقدة سوية إذا صفيت (تظهر في أحلام وفي رسوم الأولاد). المهم هنا ظروف الأهل واتجاههم إزاء حادث مجيء طفل جديد إلى دنياهم.

ث/عقدة ديانا: ديانا هي، في الترهية اليونانية، امرأة ـ رجل تعتبر «شفيعة» الصيادين، أوآلهة الصيد. يكون الاسترجال (الرجلنة أو الذكرنة) لدى المرأة إما بسبب عقدة أوديب، وإما بسبب ثان هو عقدة الخصاء لدى الطفلة حيث تعتقد بنقصها بالنسبة للطفل الذكر، بسبب أنه ينقصها شيء ما أو أنها محرومة من العضو التناسلي الذكري. لذا

قد تنشأ محتقرة جنسها، تحسد الرجل لظنها أنه أرفع فتسعى للتعويض بأن تسترجل، تقوي فيها النزعات الرجولية. كما قد يكون السبب الثالث هو وجود أب قاس يذل ابنته ويحرمها ويضئل دائماً من قيمتها. لذا تسقط كرهها على جميع الرجال: إما أن ترفض الأنوثة وترفض الخضوع للرجال لأنها تحتقرهم، وتسترجل، وتصبح باردة عند الزواج، وتجهد نفسها في أنثنة أبنائها الذكور؛ وإما أن ترفض الخضوع للرجال وتتجه من ثمة نحو امرأة، المرأة التي تقوم لديها مقام الرجل...

إن العقدة النفسية، العلة، تكون، إذن، خارج الوعي وتؤثر تأثيراً لا واعياً. ومعرفة هذا السبب، أو بروزه للوعي، هو الطريق للشفاء. فكيف يتم ارتياد واستكشاف هذا السبب اللاواعي؟ استخدم فرويد ثلاثة مناهج هي: الأحلام، الأفعال الفاشلة (المغلوطة)، التداعيات الحرة.

٧ ـ الأحلام، المنهج الأول في استكشاف اللاوعي:

في النوم، تخف سلطة الرقيب وتختفي قوة الأنا الأعلى ويعود الإنسان إلى المصادر الغريزية. على هذا تنزلق الدوافع منتفعة من تلك الحالة. تعتبر الأحلام مركز الثقل في التحليل النفسي وهي، حسب قول فرويد، «الطريق اللاحب الذي يؤدي إلى اللاوعي». وعلى مثال الحلم بنى نظريته في العصاب: تشبه الأحلام شبهاً قوياً إنتاجات الأمراض العقلية.

أ/ وظيفة الحلم، الحارس للنوم: الحلم نشاط يقوم به الإنسان النائم. وظيفته إبعاد كل اثارة كي يستمر النوم بدون انقطاع. إنه حارس يحمي ويدفع ما يسبب الاضطراب للنوم (مدخل للتحليل النفسي، الترجمة الفرنسية، ص ١٤٣). ذلك أن الحلم حل توفيقي: إبان النوم نشعر بإشباع رغبة، وبإشباع الرغبة هذه فإننا نستمر في النوم (نفس المصدر، ص ١٤٤). مثاله: عطشان قد يحلم بأنه شرب وارتوى، وبذلك فهو يستمر في نومه[١]. الحلم، إذن، خفض لتوتر. إنه حل لمشكلة.

لكن ما هو حكم الكابوس[٢] الذي يبدو على أنه تحقيق خوف؟ يلجأ فرويد إلى

(١) يقول فرويد إن النائم يستعيد وضعية الجنين في الرحم: حرارة، ظلام، فقدان الإثارات، التقوّس، إلخ.

(٢) Dalbiez, op. cit, PP. 74 - 75.

المراقبة لتفسير ذلك[1].

ب / **الأحلام** تحقيق رغبات (بواسطة الرمز أو تحقيقاً مباشراً وعلنياً): يبرز الحلم في معظم الأحايين تحت شكل رمز وليس فقط بشكله المباشر كما ورد أعلاه. بمعنى أن الرغبات العدوانية، والجنسية، والمحرمة، وغير المشروعة (المكبوتة في اللاوعي) تظهر بشكل رموز في الأحلام. «إن للحلم معنى»[2]، إنه ليس عبثياً. وإذا وضعناه في إطاره الترابطي يبدو معناه معقولاً: أنه تعبير رمزي، وهو تحقيق لرغبة بشكل رمزي .هو تحقيق مقنّع لرغبةٍ.

مثال ذلك: رأت ب. في المنام أن أختها م. تدخل تابوتاً وتبقى فيه. أظهر التحليل أن التفسير هو: ب. كانت تكره اختها، ومن هنا كانت الرغبة اللاواعية والمكبوتة في أن تراها ميتة. موت م.، إذن، تحقيق رغبة ب. والتابوت رمز للموت.

حلمت سيدة أنها تخنق كلباً أبيض[3]. ماذا يعني ذلك؟ ذكرت للمحلِّل أنها تحب دائماً أن تطبخ بيدها، وأنها بالتالي كانت تضطر أحياناً إلى أن تقتل حيوانات أو تخنق الحمائم أو الأفراخ. كانت لا تحب ذلك، ولذا كانت تقوم بهذا العمل بسرعة بالغة. سألها فيرنكزي المحلل النفساني عما تكره. أجابت أنها تكره أخت زوجها لأن هذه تتدخل بينها وبين زوجها، ولذا شتمتها يوماً قائلة لها: أخرجي إنك تعضين كالكلب. تفسير الحلم إذن صار معروفاً: فهنا يوضح التفسير الفرويدي أن اخت الزوج كانت ذات قامة قصيرة، وبياض يشبه لون الكلاب. هكذا يصح قول فرويد: «إن كل حلم هو تحقيق رغبة»[4]، إنه تحقيق مقنع. كما أنه أحياناً تحقيق مباشر (أحلام الأطفال).

حلمت (س) أن ابن أختها (ص) الوحيد قد مات، وكان أخوه توفى قبل شهرين. التفسير: بين المعزين كان هناك شاب تعرفه وترغبه، في وفاة ابن الأخت الأول حضر للتعزية. رغبتها التي كبتت هي: أن يتوفي ابن اختها الآخر كي يأتي الشاب مرة أخرى (للتعزية) فتراه. وهكذا يكون حلمها تحقيقاً لرغبة.

---

(١) يراجع بالعربية: نجيب يوسف بدوي، الكابوس، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٥٧.
لا ريب أن الكتب العربية الباحثة بالأحلام صارت عديدة. لنتذكر الكثير من التفسيرات التي قدمها، في القديم وباقتدار، ابن سيرين (؟) وبعض الصوفيين أمثال؛ النابلسي في: «تعطير الأنام في تعبير الأنام»، جزءان.

(٢) فرويد، علم الأحلام (ت. ف.) ص ١.

(٣) دالبييز، المرجع المذكور، ص ٥٨. المحلل لهذا الحلم هو فيرنكزي (Ferenczi).

(٤) فرويد، علم الأحلام (بالفرنسية)، ص ١١٢.

سيدة شابة توفي زوجها وترك لها ولداً غبياً. حلمت انها قتلته. التفسير هو: أنها كانت ترغب في الزواج ويشكل ولدها هذا عقبة (ثم هو أيضاً غبي وهي لا تحبه أن يكون كذلك). موته ـ في المنام ـ تحقيق رغبتها اللاواعية المكبوتة بأن تتخلص منه لتستطيع من ثمة الزواج. إن قلبها لا يوافق طبعاً على هذا الحل، لكنها تمنت، لا شعورياً، موته.

حلمت سيدة أنها تود إعداد حفلة عشاء، لكنها لم تجد شيئاً لذلك في بيتها وأرادت أن تشتري من بعض المحلات، لكنها تذكرت أن الوقت كان نهار أحد بعد الظهر. وبالتالي فالدكاكين مقفلة. ثم أرادت أن «تتلفن» فوجدت الهاتف معطلاً. . . لقد حقق الحلم رغبتها في أن لا تقيم حفلة لم تكن ترغب فيها. والسبب؟ كانت ستحضر سيدة جميلة، ولو حضرت هذه فستثير إعجاب الزوج الذي ألح على إقامة العشاء[1].

ت / **أواليات الحلم**: يصعب هنا عرض نظرية فرويد في معاني الأحلام عرضاً مفصلاً. تبدو نظريته علمية، وضعت الأسس والطرائق لكل من جاء بعدها، تقول: أن للحلم معنى صريحاً هو ما يذكره الحالم، ويكون متعلقاً بالذكريات الغريبة وبالمؤثرات الحسية والخبرات السابقة للحالم؛ ومعنى كامناً: وهو ما يعمل المحلل على الوصول إليه. كيف يعمل الحلم؟ أي ما هي ميكانسماته، وحيله والإجراءات اللاواعية، التي يتحول بها المحتوى الكامن إلى المحتوى الظاهر؟ ما العلاقة بين النص الدال من جهة والمدلول من جهة أخرى.

واحد ـ التكثيف Condensation:

إن تحليل حلم ما يظهر ببساطة أنه ملخص لمحتوى كامن. الحلم فقير، مكثف، وموجز إذا قارناه بمحتواه الغني بالأفكار والصور. فكل عنصر من الحلم متعلق بأسباب عديدة كامنة وخفية. والأمثلة المذكورة تدل تماماً على التكثيف حيث تندمج أكثر من فكرة، وأكثر من صورة، لتعطي المعنى الصريح للحلم.

حالة كمثال: حلمت زوجة بأنها اشترت قبعة سوداء. التفسير الذي قاله فرنك هو: الزوجة متعبة من زوجها ـ وهو فقير ومريض ـ فهي تتمنى، لا شعورياً، موته، وخوفها من أن تجد زوجها وقد مات ما هو سوى سيرورة تعويض أو رد فعل دفاعي ضد رغبتها التي

---

(١) فرويد، علم الأحلام، ص ١٣٥. والكتاب منقول للعربية مباشرة عن الألمانية. را. : مصطفى صفوان.

هي أن تتزوج الرجل الذي أحبته قبل الزواج والذي عنده المال الكافي ليشتري لها ما تشاء وهو، هنا، القبعة.

وهكذا يتبين أن صورة واحدة من محتوى الحلم تطابق أفكاراً شتى، وصوراً متنوعة.

اثنان ـ الازاحة (Displacement / Déplacement)

إنه تلك الأوالية التي بواسطتها تنفصل الشحنة الوجدانية من موضوعها السوي، العادي، كي تتعلق بموضوع ثانوي.

فمثلاً، في حلم خنق الكلب الأبيض الصغير، حصل انتقال (إبدال، إزاحة): فالبغض قد انزاح من صورة أخت الزوج إلى صورة الحيوان[1] بنتيجة عمل الرقابة التي بها تنبدل المشاعر والانفعالات. إن فقأ العين، خلع السن، قص الشعر، الخ.، رموز ينزاح فيها الانفعال من مضمون كامن للحلم (وهو الخصاء) إلى هذا المضمون الصريح. وينتفع الكبت الجنسي من عملية الازاحة هذه، فيتحقق في الأحلام إشباع ما لهذا الكبت.

ثلاثة ـ التصوير المأساوي Dramatisation (التأسي، التمسرح):

يلح فرويد على أن للمراقبة وللكبت دوراً مشوِّهاً للأخبار. فالمراقبة تمنع الافصاح وتغير في شكل الخبر وقص الحادث ورواية الحلم. ففي المثل الذي ذكرناه عن الحلم المتعلق بخنق كلب أبيض نجد أن المراقبة قد لعبت دورها بوضع الكلب مكان أخت الزوج، لأن الأخلاق تمنع قتل هذه المخلوقة القريبة، وبذا فإن الحلم جاء حلاً توفيقياً بين تمني الموت لها وبين مفعول المراقبة. إنه حل وسط بين الرغبة والأنا الأعلى. أما التشويه الحاصل في الماجريات فلهدف الافلات من سلطة الرقابة وللتمكن من الإشباع.

من جهة أخرى التصوير المأساوي عملية تتحلل فيها الأفكار والذهنيات إلى تمثلات تشكيلية، مطاطة، وإلى صور. فما هو مجرد يتقهقر إلى صور وحوادث كانت للمحتوى الصريح للحلم، وما هو ذهني وتصور عقلي يعود فيظهر على شكل صور حسية وقصص. فالعدالة، مثلاً، تظهر في الحلم بصورة ميزان، وهلمجرا...

---

(١) مثال آخر: حلم رجل بأنه يقطع رأس كلب. بالتحليل، بواسطة المنهج الترابطي أي بالتداعيات، اتضح أن الكلب هو بديل عن طبيب الأسنان (كان هذا محباً كبيراً للكلاب) لقد جرت الإزاحة نتيجة لدور الرقيب.

أربعة ـ الترميز (Symbolisation):

لا ريب في أن الحلم، ككل شيء في العالم النفسي، ليس اعتباطياً ولا دون معنى ولا تخبطياً، بل هو حسب كلمة فرويد «لغة رمزية وفردية».

تتمثل الرغبة برمز[1]. والترميز ظاهرة أولاها التحليل النفسي عناية كبرى، ووجد فيها المفتاح لتفسير الأحلام. إن الرمزية تجعل الحلم صعب الفهم، معقداً. والأساطير رموز: فهي ذات دلالات، وقد تنفعنا في تفسير رموز الأحلام.

المرموزات (الأشياء المرمَّزة) محدودة: العمل الجنسي، الأعضاء التناسلية، أفراد العائلة، الولادة، الوفاة، الخ. لكن الرموز ذات عدد كثير جداً[2]، منها مثلاً الرموز الجنسية التي أقامها فرويد على أسس أثنوغرافية ولسانية، كما أن هناك رموزاً عامة ومشتركة لدى الجنس البشري بكامله.

الحلم، إذن، لغة تعبر عن الفكر تعبيراً نفسياً. إنه لغة نفسية طبيعية وفردية. هو بحاجة إلى المنهج الترابطي لكي يفسر، ذاك المنهج الذي شرحه فرويد شرحاً وافياً وعلمياً.

وأيضاً هناك أواليات أخرى للحلم (النكوص، مثلاً) أهملناها هنا. وكذا الحال فيما خص الأبحاث الجديدة حول الحلم، وعلاقة الحلم بالأحاسيس الخارجية، وأهمية الأحلام في الصحة النفسية للنائم، وكيفية دفع النائم إلى أن يحلم، والتفسيرات المختلفة للكابوس، الخ. وهي، في معظمها، تفسيرات بدأت انطلاقاً من تأويلات فرويد التي، هي نفسها، لم تكن تامة الجدة ولا بالأصالة التي قد تظن.

يتحرى التحليل النفسي العديد من أحلام المريض كي يحللها ويفهم مشاكل صاحبها، وقد يتقفى بعضها خطوة خطوة، أو نقطة نقطة، طالباً من الشخص أن يجري تداعيات حرة انطلاقاً من كل من هذه النقاط. فما هي هذه التداعيات التي تشكل المنهج الثاني في استكشاف اللاوعي؟

---

(١) لكن قد تتحقق الرغبة في الحلم تحققاً مباشراً: جائع يحلم بأنه يأكل أفخر الأطعمة وأطيبها، فقير يحلم بأنه عثر على كنز، إلخ..

(٢) الرموز الدالة على العضو التناسلي لدى الرجل هي: الثعبان، السكين، السيف، المسدس، العصا، القصبة، المدخنة، القسطل، البرج، البندقية. لدى المرأة: علبة، مغارة، وعاء، أشياء مدورة أو مجوفة، القفل، الصندوق، الطريق المسدود، مركب...

٨ ـ التداعيات الحرة، المنهج الثاني:

يطلب المحلل من «الزبون» أن يذكر سائر ما يرد على خاطره دون رقابة، ولا اختيار، ولا خجل، عندما يلقي إليه بكلمة[1]. فعليه أن يطلق لنفسه العنان، وأن يتكلم كما يحلو له دون أي عملية واعية أو أي مشيئة، إرادية كانت أم رقابية.

هنا يقف المحلل النفسي على تعابير قد توصله إلى لاوعي المريض، فيضع أمام هذا المريض المكبوتات من حاجات وأفكار ورغبات دفينة. وهنا يرى فرويد أن إظهار هذه المكبوتات على سطح الوعي، أخذ الوعي بها من قبل الزبون، يجعل ممكناً السيطرة عليها وقبولها، أو رفضها.

يرتكز منهج التداعيات على مسلمة تقول بالحتمية الذهنية التي تقضي بأن ما نبلغه، في هذا المجال، ذو صلة بنقطة الانطلاق أي بالحادث المصدم. فالتعبير بواسطة تداعي الأفكار يصاحبه تحرر وانعتاق الانفعالات أو الوجدانيات المكبوتة. وكما سبق، فإن تأويل هذا العتاد الذي يجمعه المحلل هو، في آن معاً، طريقة استكشاف وعلاج.

توصل المحلل إلى استعادة الذكرى التالية (بفضل طريقة التداعي وبمعرض موضوعة الخوف الناتج من جور الأب) قال: كنت مرة مع أخي التوأم في حديقة البيت، كان عمرنا أقل من العامين، فقطع أخي شجرة الكرز. ضربنا بعدها أبي ضرباً مبرحاً، رغم تدخل الأم والجدة. لقد خرجت هذه الذكرى من ذاكرة المريض بعد أربعين عاماً من الحادث. (هذا المثال يوضح: دور إخراج المكبوت، التصريف، دور التداعي، دور الذكريات المكبوتة، دور قساوة الأب، وكون الشفاء يحصل بعد معرفة الحادث،

---

(١) يقول العالم النفساني، مثلا، ثلج. يجيب المصاب: أبيض، بياض، شتاء، طهارة، صبية، إلخ. تداعي الأفكار بين ثلج وبين بياض أو شتاء هو التداعي الأولي، البسيط. لكن الإرتباط (أو التداعي) بين ثلج وبين صبية هو رمزي. أعطى لمريضة (شابة في الخامسة والعشرين، عزباء) كلمة مقعد. أجابت بعد تردد: يجلس... ثم أخذت ترتجف. لم تلبث أن فتحت عينيها ونهضت فجأة ثم قالت: المقعد فكرني بالدم...، ثم ذكرت قصة اغتصابها في سنها السادسة عشرة من قبل ابن عمها على مقعد في حديقة عامة في الظلام. منذ ذلك الحين، وقد أصيبت آنذاك باشمئزاز عنيف وقرف، صارت تخاف الجلوس على مقعد عمومي وتقوم بشتى الوسائل حتى لا ترى مقعداً من هذا النوع. تداعي الأفكار هنا، إذن، تقفى الأوالية الوجدانية للوسواس أو للخوف أي أنه أظهر إلى وعي المصابة الحادث الأليم المسبب للصدمة. من هنا، من هذه المعرفة، وبمساعدة المحلل، وبإراداتها هي، يتم الشفاء مبدئياً.

الخ . . .)[١]. الرجل عينه ـ وبطريقة التداعي ـ تذكر أيضاً حادثاً آخر جرى له في نهاية عامه الثاني، وهو حادث متعلق أيضاً بقساوة الأب.

٩ ـ الأفعال المغلوطة، المنهج الثالث:

بوجه عام، في جلسة التحليل يكون «المريض» في ارتياح، متمدداً على مقعد وثير، بينما يقف المحلل وراءه، حتى لا يشد إليه انتباه المريض[٢]. يداوم المحلل ـ وهو يستمع ـ على ملاحظة سلوك المريض كي يتبين إن كانت حركاته موافقة أو غير موافقة للموقف الذي يتحدث عنه. فقد يحدث أن يندس عرض أو فعل (نسميه بالفاشل أو المغلوط)، قادم من اللاوعي، بين الحركات الواعية التي يقوم بها المريض في الجلسة[٣].

مثال: في جلسة تحليل امتنعت امرأة عن إجراء التداعيات الحرة. ولاحظ المحلل أنها كانت، دون وعي وبعصبية، تخرج وتدخل خاتم الزواج بأصبعها. فسر المحلل هذا الحادث المغلوط بأن المرأة تود التخلص من الزواج، لكنها مرغمة على البقاء فيه. وهي تعاني من هذا الصراع. أخبرها المحلل بأنها لا تحب زوجها. فبكت ثم اعترفت وقبلت بأن تجري التداعيات الحرة. استكشف المحلل، إذن، اللاوعي عند تلك المرأة بفعل مراقبته ثم تحليله لهذا الفعل.

والأفعال المغلوطة أو الأفعال الفاشلة Actes manqués/Errors ضروب متعددة: نسيانات، كره[٤]، زلل اللسان، أغلاط القراءة أو الكتابة. هذه النشازات (الانحرافات) Anomalies في الحياة اليومية تظهر صراع الميول والرغبات مع القوى الضاغطة عليها.

لقد كانت أصالة فرويد هي عَزْوُهُ معنىً لهذه الأفعال، أي قوله بأنها إشارات (أعراض) ونتائج ميول وجدانية لاواعية. إن الدندنة بصوت موسيقي خافت، ملاعبة

---

(١) Dalbiez, op. cit, II, PP. 162 - 163.

(٢) بعد ذلك يرجو المحلل زبونه أن يخرج كل ما يرد في باله دون أن ينظم، أو يخجل، أو يتدخل في سير أفكاره. ويذكر المريض عن طفولته، عن أهله، وتاريخ مرضه، وعن مكبوتاته، ودوافعه، وتجاربه المؤلمة، والنواحي الجنسية لديه. في الفرويدية، يبقى المحلل محايداً، حذراً.

(٣) Vocabulaire de la psychanalyse, PP. 5 - 6.

(٤) مثل ذلك: امرأة متزوجة نسيت اسم مؤلف «الفردوس المفقود» (وهو الشاعر ملتون)، وهي تكره كل رجل أشقر. النسيان هنا والكره إشارات، أعراض، نتائج، لميل مكبوت. فقد اتضح للمحلل أن السيدة هذه كانت تحب ابن عمها الأشقر المسمى ملتون. عندما تزوجت من غيره حطمت كل صور معجبيها، لكنها نسيت، صدفة (؟)، صورة ابن عمها هذا. كرهها للرجال الشقر، إذن، هو رد فعل =

إنسان لزر قميصه، تضبيط شاربه . . .[1]؛وأمور من هذا القبيل نظنها تافهة هي، بالحقيقة نتيجة وإشارة لحالة داخلية. ونود هنا إعطاء بعض الأمثلة مأخوذة لا من فرويد فقط بل منه ومن مدرسته:

كان شاب يعد خطاه عندما يمر في شارع معين. اتضح للمحلل ـ عندما طلب إلى الشاب أن يكثف ذهنه، ويورد كل ما يجول بخاطره، وكل ما يتذكره، عن ذلك الشارع ـ أن الشاب كان يسعى لتجنب رؤية بعض الاعلانات الخلاعية الملصقة على حائط في ذاك الشارع. واذن كان عد الخطى رد فعل دفاعياً. وإن بدا ظاهرياً أنه عملية آلية غير ذات معنى.

كذلك كان روسو يتجنب السير في شارع، اتضح أنه كان يتجنب ـ دون وعي ـ سماع ورؤية الشحاذ السمج الموجود هناك.

حالة أخرى: ولد لا يجد تسلية في الصيف إلا جمع العديد من الجراد، الضرب الأخضر منه فقط، ثم قطع رؤوسها بحجر حاد، وإلقاء بقاياها في حفرة. التحليل: لون الأخضر يذكر الولد بأستاذه المكروه، صار هذا اللون رمزاً لعدو الولد، المعلم، الذي يُبعِد عن الأم[2]. ولنعط بعد أيضاً حالات أخرى:

أ/أغلاط القراءة: يعطي فرويد مثلاً على ذلك أنه أثناءالحرب قرأ في الجريدة بالحرف الكبير: Der Friede von Gôrz (السلم في غورتس)، بينما النص المضبوط هو Die Feinde vor Gôrz (الأعداء أمام غورتس). تفسيره واضح: كان له ولدان على الجبهة، ويتمنى السلم خوفاً عليهما. اللاوعي بالتالي سبب غلط (؟) القراءة الذي هو غلط يعبر عن سكبوت.

ومن هذا القبيل أغلاط الاستماع: قد يسمع الإنسان الكلمة التي تلقي إليه بشكل غير ما قيلت. هنا يلتقط المحلل هذه الكلمة المسموعة غلطاً (يكون التشابه الصوتي قائماً)

= تعويضي؛ هو زيادة حيطة وتأمين لنفسها ضد عودة الحب المكبوت. كانت تود نسيانه في وعيها وفعلاً نجحت، لكن لا وعيها استمر يظهر أنها ما تزال تحبه. يدل على ذلك نسيانها تحطيم صورته. ونسيان اسم مؤلف الفردوس المفقود نسيان سببه الكبت: ذلك أن ابن عمها يسمى ملتون (على اسم المؤلف).

(1) راجع ما سبق ذكره عن العرة (الخلجة) المسماة «تِكْ» باللغات الأوروبية.

(2) من الواضح أننا نبسط أو نكثف لنقدم فقط الناحية المبحوثة في السياق العام. را.: دالبيز، ص ١١ ـ ١٤ (بالفرنسية).

وينطلق منها إلى الاستكشاف اللاوعي.

وأغلاط الكتابة أيضاً ذات دافع سيكولوجي، ذات معنى. وكذا الحال عن المزاح والدعابات (وهي ذات شحنة جنسية بنظر فرويد) والأغلاط في الحركات، يراها فرويد ذات علاقة وطيدة مع اللاوعي(١).

ب/زلات اللسان: كثيرة، تنبيء عن الميول المكبوتة. تساعد على استكشاف اللاوعي. هناك دافع لها، وهي ذات هدف. إنها غائية وليست ذات تفسير فيزيولوجي. يسببها تفريغ شحنة تعود لميل وجداني مكبوت.

يورد فرويد مثالاً عن رئيس جلسة لم يكن يتوقع لها النجاح، وكان يودها أن لا تفتتح، قال هذا الرئيس: «رُفِعَت الجلسة»(٢). والأمثلة كثيرة، نعرفها دون صعوبة: تتحدث أحياناً عن حادثة جرت لصديق، في السياق يزل لسانك فتقول: «... عندها فعلتُ، نهضتُ...» بدلاً من: فعل كذا، نهض هو. إن هذه الزلة تدل على أن الحادثة جرت لك أنت بالذات.

إذن، هناك صلة واستمرار بين السوي واللاسوي في نظر فرويد، بين ما نظنه اعتباطياً أو دون معنى وبين ما يحمل معنى ويكون عن وعي وبتفكير.

ت/النسيان القائم على ميل مكبوت، أي النسيان بدوافع لا واعية: يقول فرويد أنه نسي أسم مريضة مع أنها بقيت مدة طويلة تعالج عنده. الدافع: اخطأ فرويد في تشخيص المرض وعلاجه، لذلك فهو يود النسيان هنا(٣). ليس النسيان عملية آلية، تلقائية، ترابطية، فهناك دوافع تسببه. نجد المريض يتهرب من تذكر الذكريات المتعلقة بحادثة مرضه الطفولية، إنه يقاوم ذلك، فالنسيان في هذه الحالات، أوالية دفاعية. وفي الحياة اليومية، نحن ننسى، باختيارنا، المتعس والمترح أكثر مما ننسى الطيب والمفرح. ولنأخذ أمثلة:

---

(١) يراجع لفرويد:

Freud, Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient.

وهو بالإنكليزية:

Wit and its Relation to the Unconscious, New York, 1916.

(٢) فرويد، مدخل إلى التحليلنفس (ت. ف.)، ص ٢٣، ٢٩.

(٣) را.: أمثلة أخرى في: فرويد، م. ن.، ٤١ - ٤٣.

لاحظ فرنك (صاحب كتاب جيد عنوانه: «المخاوف المرضية والقهريات») أنه ينسى دائمًا اسم مخزن لبيع بعض المنتوجات. أمام هذا المخزن الذي كان يعرفه جيداً لاحظ فرنك أن الاسم هو: بوند Pond فقرر التحليل النفسي لهذا النسيان.

ركز انتباهه على الاسم ففكر بطبيب يحمل نفس الأسم: بوند (أي بحيرة، بركة). ثم انطلق من هناك ـ بطريقة تداعي الأفكار ـ فوصل إلى البحيرة الهندية (إنديان بوند)، وهكذا... إلى أن برزت فجأة ذكرى حادثة فسرت كل شيء: كان يلعب، في سنه السابعة، مع أخيه على شاطىء تلك البحيرة. صار فرنك يلقي بالحجارة في المياه حيث كان يسبح كلبه (وكان يحب كثيراً هذا الكلب) الذي كان يحاول التقاطها. أخيراً، بطريق الصدفة، أصاب حجر رأس الكلب فغرق. حزن فرنك آنذاك حزناً عميقاً، ولطيلة شهور لم يتعز حتى أنه كان يصرخ في الليالي. وإذن، فكلمة بوند (بحيرة، مستنقع، بركة) لم تنس بالصدفة بل بسبب تلك القصة المغمة. وكل ما يمس المأساة التي جرت في طفولة فرنك كان يقمع ويرمي خارج الوعي لما تمثله من ألم إذ إن هناك رد فعل غريزي في نفسية الإنسان ضد الألم. إن منهج التداعيات هو الذي اكتشف العقدة انطلاقاً من تداعيات حصلت على كلمة أو انطلاقاً من نسيان كلمة (دالبيز، ص ٣٠ ـ ٣٤)[1].

استلزمت أعمال فرويد حول علم النفس المرضي دراسة الحياة اليومية: زلات اللسان، النسيانات، الأغلاط، الأعمال المغلوطة، الدعابات، وحوادث يومية دارجة قل أن ننتبه لها، وتعلل بالصدفة، أو التعب وما أشبه[2]. لقد كانت أصالة فرويد في إعطائه معنى لهذه الوقائع العادية. وفي قوله إن هناك من ورائها دوافع نفسية، وإنها إشارات بل ونتائج لميول وجدانية مكبوتة.

وما لبث التحليل النفسي أن وسع ميادين نشاطه. فقد اهتم بأمور حياتية نظنها طفيفة: درس شحبطات ورسوم القلم (التي نظنها إعتباطية) التي يزاولها بعضهم والشكايات المأساوية المتكررة لدى بعض آخر، وكذا بالنسبة للجمل الثابتة أو المفرداتية العامة لشخص ما، وبالنسبة لاختيار هذا اللون[3] أو ذاك لطريقة تدخين السيكارة،

(١) أنظر: المثل الوارد هنا عن نسيان إسم ملتون.

(٢) راجع كتابه: «السيكولوجيا المرضية للحياة اليومية» (وهو مجموعة مقالات مخصصة لهذه الأمور). نقله للفرنسية جانكيلفتش. ترجم للإنكليزية ونشر في نيويورك، ١٩١٤.

(٣) فتاة لم تستطع المفاضلة بين ثلاثة خاطبين (كل منهم صالح ومناسب). ساعدها المحلل على الحل. عرف بعد بحث أنها تفضل اللون الأزرق. ثم عرف أنه هو اللون الذي يرتديه دائمًا أحدهم. قال لها إنه هو ذلك الشخص الذي تفضله لا شعورياً. وكانت الحقيقة (المثَل مكثف).

لاختيار الزوج[1]، الخ . . . كما أخذ التحليل النفسي يفسر، بنجاح بالغ، الغيرة الزوجية، والخيانة الزوجية، والعلاقات الزوجية، وأنواع الادمان على الشراب. بل إنه امتد أيضاً إلى مجالات عديدة أخرى: أخلاقية، إجرامية، ، الطبنفس، العلاجنفس، الطب النفسبدني.

١٠ ـ نظرية فرويد الجنسية:

يؤمن فرويد بأن الميل الأساسي في الإنسان هو الغريزة الجنسية التي يؤدي كبتها إلى العصاب. وذلك الدور الأول المعطي للجنسية هو ما أثار عليه الاستنكار والضجة قبل أن ينشىء مدرسته النفسية ويحظى في مجال علم النفس بشهرة لم يحظ بها أحد غيره.

إن الجنسية (Sexualité)، أو الـ ليبيدو (Libido) وهو تلك الدوافع الغريزية الجنسية اللاواعية، تحتلان المنزلة الأولى في الفرويدية[2] ولا سيما في تفسيرها للعصابات. ولقد ذهب بعض تلاميذ فرويد إلى حد أبعد وضوحاً من معلمهم في هذا المجال (جونز، مثلاً).

هناك نظام زمني وترابط تسلسلي في المراحل الغريزيةالجنسية .والفكرة الرئيسية الآن هي: المناطق المشبقة Erogéne أي تلك المناطق من البدن التي تحدث إثارتها إشباعاً ليبيداوياً (جنسياً). تختلف هذه المناطق حسب مراحل العمر ونمو البدن. إنها مراحل قسمها فرويد كما يلي:

١ ـ المرحلة الفموية: الرضاع من ثدي الأم يحدث أو يرافقه إشباع ليبيداوي. كذلك في مص الطفل أصبعه (خاصة الأبهام). تحصل اللذة هنا من منطقة الفم.

٢ ـ المرحلة الشَّرْجية :Anal يكون الاشباع هنا عن طريق التبرز والتبول. وتزداد الإثارة لدى الطفل إذ يؤخر هاتين العمليتين[3]. تبدأ هذه المرحلة حوالي نهاية السنة

---

(١) يختار الشاب الفتاة التي تكمله . . . تلك التي تشبه أمه أو تناقضها من حيث الحنو، مثلاً، العطف، القوة، التسلط، إلخ . . .؛ الفتاة أيضاً تختار، تميل إلى، حسب مبادىء نفسية لا واعية.

(٢) را . : فرويد، ثلاث رسائل في نظرية الجنس، ترجمة م . عثمان نجاتي، ط ٣، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٠ . ويفضل مراجعة الفصل الأخير، وهو ملخص النظرية، ص ١٨٠ ـ ١٩٧ . ترجم ريفرشون هذه الرسائل الثلاث إلى الفرنسية.

(٣) هذه الإفرازات تصبح ممثلة لأشياء يملكها الطفل. هنا يأتي، مثلاً، قول ميلاني كلاين: هنا يتكون البخل أو الكرم لدى الطفل. عن طريق هذه الوظائف تبرز ميول الطفل العدوانية. الجنسية في هذه المرحلة ثنائية.

الأولى.

٣ ـ المرحلة المتركزة حول الأعضاء التناسلية: بين السنة الثالثة والخامسة، وهذا هو طور عقدة أوديب لدى الطفل الذكر[١].

إذا منع الطفل ـ وفرويد يعطي أهمية واضحة للجنسية الولدية[٢] ـ من تحقيق كامل وتام لإحدى تلك المراحل، فقد ينضج قبل الآوان أو قد ينكص إلى وضعية سابقة[٣]. المهم أن الواقع أعقد وأغنى من هذا التقطيع، ودورالتبادل بين الطفل ومحيطه شيء مهم جداً، وكأنه مهمل في النظرية الفرويدية كما سنرى. ومهما يكن، فإن نظرية فرويد الجنسانية هي أكثر نظرياته شهرة ولقد عرضها في كتاب: «ثلاث رسائل في نظرية الجنس» عرضاً جلياً ومنهجياً، لكنه غير فيها وعدل في فهمه للنرجسية ولغريزتي الحياة والموت.

وعرض نظرياته عن الجنس عند الطفل وفي المراهقة، وعن الانحرافات الجنسية[٤]، موضوع شيق ونافع لكنه يبعدنا ـ أكثر ما ابتعدنا أيضاً ـ عن الجهاز والركائز والأواليات في سير التحليل النفسي. إلا أنه لا بد من عرض أفقي، سريع، لا شاقولي متعمق لبعض المفاهيم ـ المفاتيح والعناوين الكبرى. ينطلق فرويد من الثنائية الجنسية[٥] الموجودة إن في الذكر وإن في الأنثى؛ الخنثوية (هيرما فروديسم) معروفة منذ القدم: في الذكر أم في الأنثى توجد بقايا من العضو التناسلي للجنس الآخر. وفي مجال النظرية الجنسية الفرويدية ترد موضوعات أخرى مثل: السادية، المازوشية، الارتكاس (Inversion)، الجنسية المثلية، الفتيشية، النظارية (Voyeurisme)، العرضانية (Exhibitionnisme)[٦]، تكافؤية التناقض (ثنائية القيمة) Ambivalence الخ[٧].

---

(١) ليس هنا، بالطبع، مجال التوسيع. يراجع فرويد، ثلاث رسائل (الترجمة العربية)، الرسالة الثانية: الجنس عند الأطفال، ص ٨٩ ـ ١٤١، دالبييز (بالفرنسية)، الكتاب المذكور، ص ١٦٩ ـ ٢٠٠.

(٢) يراجع، عن الجنسية الطفلية، الموسوعة الفرنسية، الجزء الثامن:
Ency. fr. 8.36. 2 - 8. 36.8.

(٣) المرجع الفرويدي نفسه، الرسالة الأولى: الإنحرافات الجنسية، ص ٢٥ ـ ٨٧

(٤) راجع، فرويد، ثلاث رسائل...، الرسالة الأولى.

(٥) Voir, vocabulaire..., PP. 49 - 51.

(٦) من مشاهير مؤسسي العلمجنس يذكر: هافيلوك أليس، هيرشفيلد، كرافت ـ ابنغ، مول (وقد تأثر بهم فرويد وأخذ عنهم)، إلخ...

(٧) عن التكافؤية للقيمة، أنظر: Vocabulaire..., PP. 19 - 21

١١ ـ تربية الغرائز، الإسماء (sublimation):

لا تنمو الغرائز على عواهنها؛ فالطفل متعلق بمحيط يكيف الولد حسب أنظمته وحاجياته. كما أن الغرائز، بطبيعتها، مطاطية، تشكيلية، مرنة، إن من جهة أغراضها وإن من جهة أهدافها بينما مصدرها فقط هو ثابتة بيولوجية. باختصار، هناك تحولات في الغرائز (يبدل أو يحل شيء مكان آخر. . .) لكن الاعلاء (الإسماء، التصعيد) يذكر، عادة، أكثر ما يذكر في هذا المجال؛ وهو أوالية درسها فرويد بعناية.

يقول فرويد إن الميول الجنسية «ميول مطاطية، تشكيلية، بشكل فائق»[١]؛ إذ يمكن لها أن تنحرف في اتجاهات مختلفة تمام الاختلاف، كما يمكن لها أيضاً أن تجد إشباعها في مناح بعيدة عن الحسية وعن المنطقة التناسلية. فمثلاً، قد تشبع في الأخلاص للآخرين، أو في اللذة الجمالية، وفي اللذة العقلية التي يجدها العلماء و الباحثون.

بيد أنه يجب الالماع إلى أن الدافع الأصلي لا يصاب هنا بطفرة أي بتطور فجائي، إنقلابي Mutation (أي كما يرى ذلك برادين مثلاً)؛ بل أن فرويد يؤمن بأن القوة التي تدفع دون جوان نحو اللحاق بغنائم جديدة، هي ذاتها القوة التي تدفع شخصاً مخلصاً (صدّيقاً أو قديساً) للبحث عن فقراء ليساعدهم أو محتاجين ليغوثهم[٢].

١٢ ـ الغرائز، تطوير فرويد لنظرياته:

فكرة الغرائز ذات أهمية بالغة في الصياغة الفكرية ومذهبة عقيدة التحليل النفسي الفرويدية. فالغريزة، عند فرويد، كينونة (Entité) خرافية، وهي قوة كامنة وراء التوترات الملتحمة بحاجيات العضو البدني أي الدوافع. هنا تميز لحظات زمنية، فترات، في مجرى السيرورة الغريزية هي: المصدر وهو حالة الاثارة داخل الجسم؛ الهدف: أي القاضي بإزالة هذه الاثارة؛ الغرض: هو الاداة أو الوسيلة التي يحصل بها الاشباع.

كان فرويد حتى حوالي ١٩٢٠ يقول بـ: ١) الغرائز الجنسية، الـ ليبيدو، ٢) غرائز الأنا وهي القوى التي تضاد الميول الجنسية وتعمل على إبقاء الأنا والمحافظة عليه. صراع

---

(١) مدخل إلى التحليل النفسي (بالفرنسية)، ص ٣٧١. الكتاب مترجم للعربية.

(٢) يعطي جونز، كتوضيح على ذلك، مثل الشجرة. فالعصارة ذاتها هي التي تغذي الأغصان والأوراق والجذع، ولا شيء يأتي أو يغذي من الخارج مختلف عناصر هذه الشجرة. ترجم د. الشينطي كتاب جونز عن فرويد. استلم جونز أوراق وكتابات ورسائل فرويد بعد موته.

هذه الغرائز يقود إلى العصاب[١].

لكنه أعاد هذه الثنائية في تقسيم الغرائز إلى الواحدية. كان ذلك في مفهومه لنظرية النرجسية: الليبيدو، تلك الطاقة العامة الجنسية، تنعكف وتنصب على الأنا بدلاً من أن تتجه للأشياء الخارجية وللأشخاص (استعار كلمة نرجسية من هافيلوك الليس). ثم تطورت نظرية فرويد، فعدل فيها للمرة الثانية؛ وميز بين: ١ ـ غرائز الحياة (ايروس) وهي تتمثل في الحب والجنس والإنسان، وفي المحافظة على بقاء الفرد والنوع، وتحوي الليبيدو النرجسي والليبيدو الشيئي (المتجه نحو الأشياء الخارجية والاشخاص). ٢ ـ غرائز الموت والهرم (ثناتوس)، وهدفها الفك (هدف الغرائز الأولى هوَ الربط أي إقامة وحدات تكون كل منها أوسع من سابقاتها)، وتتمثل في العنف والعدوان والتخريب والافتراء ـ وهو ما سماه: سادية ـ وفك الارتباطات إذ نهاية كل حي هو العودة إلى اللاعضوي[٢]. وكل سلوك هو تمازج من هذين النوعين، وكل ازدياد يؤدي إلى التطرف والانحراف. فالعداء الجنسي يؤدي من الحب إلى القتل، والنقص المفرط في هذا العداء يجعل الشخص خجولاً أو عنيفاً عاجزاً. وقد يلتقي النوعان من الغرائز هذه، فتصاحب اللذة الجنسية العدوان كما يحصل في المازوشية والسادية.

هذه الفرضية عن غرائز الموت والحياة ذات أصول فيزيائية وبيولوجية، فالكائنات الحية تنمو وتنحل حسب نظام متسق. على كل حال هذه الأصول والقواعد قد تعداها الزمن.

ثم كان هناك تطور ثالث في شرح النظرية الجنسية عند فرويد وذلك ما أجراه في كتابه «ما وراء مبدأ اللذة»[٣]. وقد كان ذلك التطور ذا مصدر نظري فلسفي هو: المبادىء الأساسية الموجهة للحياة الذهنية؛ فما هي هذه المبادىء؟

١٣ ـ المبادىء الأساسية الموجهة للحياة الذهنية:

هذه المبادىء العامة، المغرقة في العمومية، توجه التصرف والتجارب للإنسان

---

(١) التضاد بين الـ هو وبين الـ أنا، بين قطب الغرائز (الليبيدو) والقطب المعاكس لها لم يتخل عنه فرويد. راجع ذلك في كتابه «الأنا والـ هو» منقول للعربية بعنوان «الذات والغرائز» د. م. عثمان نجاتي، القاهرة، دار القلم.

(٢) إسقاط غريزة الموت على الأشياء الخارجية يخلق الميول الهدامة والوحشية والتخريبية وإذا انقلبت إلى الداخل فإنها تدفع إلى الانتحار، إنها هدامة للذات.

(٣) نقله للعربية د. أسحق رمزي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٢.

وهي :

أ/ **مبدأ الثبات** (Constance) : يعني ميل المتعضي (الجسم العضوي) إلى خفض التوترات وذلك بإعادتها وإحالتها إلى أدنى مستوى ممكن أو إلى مستوى يكون ثابتاً قدر الإمكان. وقد أخذ فرويد هذا المبدأ عن فيخنر ولم يتخل عنه أبداً[١].

ب/ **مبدأ اللذة واللالذة** : أو مبدأ اللذة على سبيل الاختصار، وهو ناتج عن المبدأ الأول : «لكل تصرف منشأ هو حالة توتر متعبة وترنو إلى بلوغ خفض هذا التوتر، وذلك مع تجنب لما هو لا لذة ثم، عند الاقتضاء، مع توليد لذة»[٢].

ت/ **مبدأ الواقعية** : يميل الإنسان إلى تحقيق اللذة لنفسه فيبحث عنها، لكنه يصطدم بأوضاع وظروف العالم الخارجي مما يجعله يعدل حياته ويعيق بحثه هذا. وهكذا يتعلم أن يتخلى عن اللذة المباشرة لصالح لذة ستأتي لكنها أضمن أو أكبر أو أعم[٣]. من هنا ازدواجية جديدة : تجاه مبدأ اللذة يقف مبدأ الواقعية . ويتيح اللاوعي وأحلام اليقظة والنوم استعادة حياة ذهنية مشابهة لحالة ما قبل التعرف على مبدأ الواقع . ويحل هذا المبدأ محل القطب الآخر عندما تأخذ في الظهور والترعرع الوظائف الواعية التي تلائم الولد مع الواقع . لكن سلطة مبدأ الواقع ليست عامة، ذلك أن الغرائز ولا سيما الجنسية منها، قل أن تطيع . إن الليبيدو يبقى مناقضا للأنا، لكن هذا التناقض لا ينوجد لدى النرجسي، كما رأينا، ولدى الطفل قبل أن يتحول الليبيدو عنده إلى الأشياء وإلى الأشخاص.

ث/ **قهرية التكرار**(Compulsion) : تعني القهريات ذلك الميل إلى تكرار التجارب القوية مهما كانت مفاعيله وتأثيراته موافقة أم سيئة. مثال ذلك : التثبت، النكوص، التحول (النقلة)[٤]. وهذا المبدأ يؤثر ويحرك في ما فوق، في ما وراء، مبدأ اللذة. وهو مبدأ مترسخ في البيولوجيا وتتعلق به غريزة الموت[٥].

---

(١) لاغاش، المرجع المذكور، ص ١٩. يشبه هذا المبدأ المسلمات الأساسية التي يقول بها الكثير من السلوكانيين أمثال : واطسن، تولمان، إلخ. كما نجده عند بعض الفيزيولوجيين.

(٢) Lagache, La psychanalyse, P, 21.

(٣) يشبه هذا المبدأ، أو هو قريب جداً من «قانون الأثر» المعروف في التعلم والقاضي بأن سلوكاً ما يثبت ويترسخ عندما يؤدي إلى مكافأة، ويتضاءل في الحالة العكسية.

(٤) راجع تعريفات ذلك في معجم التحليل النفسي (بالفرنسية) الوارد ذكره.

(٥) يقارن هذا المبدأ بقانون التعلم المسمى « قانون التردد » الذي يقول هناك ترابط بين التذكر وعدم التكرارات اللازم إبان التعلم.

١٤ - من نظريات فرويد الأخرى:

لم نتحدث في هذا الفصل عن كافة نظريات فرويد، فنظرياته كثيرة لا سيما في مجال: العصابات (ظهورها وعلاجها)، الهستيريا، الحالات الحصارية أو القلقية Anxieux الذهانات، التلقائية (الاوتوماتية) الذهنية، البارانويا، الخ. كما أننا لا نستطيع عرض نظرياته في الفن والأدب والأخلاق والدين التي ترتكز على المخطط الجنسي أو الهيكل الفكري اللذين رأيناهما. كذلك كانت نظرياته في الاجتماع محاولات لاعادة بعض الحوادث الاجتماعية الرئيسية إلى حوادث جنسية وإلى تفسير الأولى بواسطة التحليل النفسي: فالتابو هو مصدر المقدس والواجب والوعي الأخلاقي (الضمير)، والطوطم يفسر بالخوف من الحيوانات (Zoophobie) عند الطفل. وهذا الخوف يفسر بالخوف من الأب[١]...

أظهرت دراستنا لمدرسة التحليل النفسي أنها منهج في الطّبنَفْس، أو أنها نشأت عن دراسة وعلاج العصاب. كما لاحظنا أنها لم تلجأ إلى التجارب العلمية ولا إلى دراسة الحيوان مثلاً؛ ثم أنها لم تستند ولم تبال بالروائز والاختبارات والمقاييس العقلية. ولقد سميت عن حق: علم نفس الأعماق إذ هي، كما رأينا، غاصت في الأعماق واللاوعي (اللاشعور حسب بعض الترجمات) والمكبوتات والدفائن. من هنا أيضاً، جاءت تسميتها الأخرى بسيكولوجية العواطف. والآن، بعد هذا العرض ما هي مجلوبات فرويد - ومدرسته - لعلم النفس بوجه عام.

١٥ - مجلوبات فرويد لعلم النفس:

لـفرويد فضل صياغة مبدأ التحليل النفسي وإبراز منهجه. والانشقاقات التي حصلت داخل مدرسته (آدلر، يونغ، الخ.) أغنت ذلك؛ فعدلت وألانت بعض نظرات ومفاهيم المؤسس. كان تأثيره عظيماً على علم النفس، فقل أن نجد نظرية نفسانية من

---

(١) يراجع فرويد، الطوطم والتابو (١٩١٣): ترجمه للفرنسية جانكيليفتش (١٩٢٤)، صدر بالإنكليزية في نيويورك، ١٩١٨. يفسر، في هذا الكتاب، حياة الشعوب البدائية وفق نظرياته في التحليل النفسي معيداً ما هو إجتماعي إلى ما هو جنسي. وهكذا، مثلاً، فإن ما تحرمه الطوطمية من قتل الحيوان المقدس وإن الزواج من خارج العشيرة (Exogamie) يتطابقان مع جريمة أوديب، قاتل أبيه وزوج أمه. والحنين إلى الأب المقتول والندم على قتله أهم العناصر النفسية التي أدت إلى نشوء الدين. وتلك الجريمة الأولى سبب تحريم القتل، وسبب الشعور بالإثم و «بالخطيئة الأصلية» كما تقولها المسيحية.

بعده لم تتأثر، سلباً أو إيجاباً، بأبحاثه أو تأخذ شيئاً ما منها.

ـ سلط الأضواء على **اللاوعي**، وأعطاه أهمية كانت مغبونة، وأظهر دوره وفعاليته في مجمل الحياة النفسية. كما ساهم، مع برغسون وجيمس والمدرسة السلوكية المحدثة (عند تولمان وغيره)، في الثورة ضد الذرانية الذهنية التي سادت القرن التاسع عشر، وفي ترسيخ النظرة الكلية التي ستركزها نهائياً مدرسة علم نفس الشكل. فالتحليل النفسي نظرة للانسان غير تجزيئية، إنها تأخذ بالانسان من وجهة كلية وجميعية وديناميةٍ.

ـ كذلك أبرز خطأ النظرية القائلة بأن **الوعي** ظاهرة لاحقة، ونادى بأن الوعي يمتلك القدرة على تغيير تتابع الحوادث وتعديلها.

ـ كانت تفسيرات فرويد في مجال **الأحلام** ـ وهنا يكمن فضله وأصالته ـ مثيرة لتطوير ذلك المجال. كان لا ينفك يحلل أحلامه: وقد ذكر بصراحة ـ أثارت الغرابة، هي وتفسيراته ـ أنه حلم بابنة أخيه لأنه كان يشتهيها[١]. أما تفسيره للأعمال الفاشلة، للتداعيات الحرة فكلها ذات قيمة ومنفعة للحياة النفسية ولفهم الإنسان؛ وعلى ذلك فقد انتهى اللجوء للصدفة عند تفسير مثل هذه السيرورات وثبت أن التفسير بالصدفة، لزلل اللسان مثلاً وما شابه، هو تفسير جاهل، غير علمي[٢]. إن **منهج استكشاف اللاوعي** ـ ومن ثمة منهج معالجة **وإشفاء العصابيين** ـ هما خير ما يؤخذ من فرويد بل هما ما يجب أن يبقى من نظرياته هو بالذات[٣]. لقد آمن، كما هو الحال في العالم الفيزيائي، بأن لا شيء يضيع ويُفقَد في عالم الحياة الداخلية.

ـ إن التحليل النفسي أوضح لنا **أهمية السنوات الأولى في تكوين الشخصية** وأهمية التجارب الأولى في العمر، وأن الجنسية لدى الطفل أمر سوي. كذلك فإن دراسات فرويد عن الجنسية ـ والمثلية منها بشكل خاص ـ طورت هذا العلم وخففت من القساوة الاجتماعية على المصابين بالشذوذ إذ أعطت أسباباً خارجة عن إرادة الشخص لتلك النشازات.

---

(١) كما صرح أن أباه قد داعب ابنه (شقيق فرويد) وبناته أيضاً.

(٢) يعيد فرويد، في عملية هذه التفسيرات، الفوضى إلى النظام، والعرضي إلى الجوهري، واللاسوي إلى السوي. لكنه في العلمجنس (سكسولوجيا) يجري العكس تماماً فهو يعيد النظام إلى الفوضى، والجوهري إلى العرضي، والسوي إلى اللاسوي. من هنا التهمة الموجهة إليه بحق، وهي من عيوب مذهبه، إن العينة المختارة للدراسة غير ممثلة.

(٣) بيد أن ما كل ذكرى تستعاد وكذلك أيضاً لا تحفظ كل الذكريات. وهذا ما يقدم ضد فرويد.

ـ قدم خدمات جلى للمربين والأهل منبها إلى **خطورة القمع الفظ**، وإلى ما يؤدي إليه الكبت القاسي من ظهور العصابات أو اضطرابات الشخصية. هنا نذكر أن التربية الحقة لا ترخي العنان للدوافع الغريزية، فالتحليل النفسي لا يقول بذلك. إنه ينبه إلى مخاطر الطرائق والأساليب السلبية والقمعية. فبدلاً من قمع مستمر ـ وكبت ـ لإرادة الحياة والانفراج والاستمتاع، ينبغي توجيه الولد، والرجل أيضاً، نحو الأشكال النبيلة والسامية من الحياة والاستمتاع والالتذاذ.

ـ لقد أغنت المدرسة التحليلية غناء مرموقاً علم النفس، ونبهت إلى أن **أنواع التعبير** (الرسوم، التصوير، الخطوط) تعلمنا عن العقد الفردية، وتكشف عن مكبوتات اللاوعي، والميول الوجدانية، والأهداف الكامنة الموصدة. أما تأثير الفرويدية على الفلسفة فلا ينكر[1]. وكذلك تأثيرها في ميدان علم الاجتماع، والتاريخ، وعلم الأخلاق، والأدب، وعلم الإنسان.

١٦ ـ نقائص الفرويدية:

كثيرون قالوا إنه مدين بشهرته إلى الطبيعة المثيرة لنظرياته وما أدت إليه من ضجة ودعاية في وقت ضادد فيه فرويد إيمانات عصره[2]: لقد ألح على أن الجنس، واللاعقلي، واللاواعي، والعنف، هي أسس في سلوك الفرد والمجتمع. و، من جهة أخرى، ثار ضد التقاليد القائمة على التفاؤل، والأمل، والنظرة الخيِّرة، للإنسان وللطفل. إن «تدنيسه» للطفل ونظرته في نزع البراءة عن هذا، بل ورؤيته للطفل على أنه ضال أو فاسد ذو أشكال متعددة، لهما مما أثار الضجة حوله.

ـ بالغ في تعميمه وإعطائه الأولوية للجنسانية. لقد طبقها على الجنسوية الطفلية (الولدية)، ففي هذا المستوى يبرز فرويد وجود الجنس ـ كما رأينا ـ في مظاهر المص (للأصبع مثلاً) والدغدغة والملاعبة والتبرز قبل أن يتركز حول الأعضاء التناسلية. كذا فإنه بالغ بشكل مفرط في إعطاء الأهمية لعقدة أوديب في تكوين الشخصية. والحقيقة، أن

(١) إن سارتر، مثلا، ينفي النفسية اللاواعية؛ فالظاهرة، عنده، إما واعية وإما غير موجودة. لكنه يعترف بوجود «النفسي غير المعروف» أي أنه يوافق ولا يعاكس فرويد. وتأثر سارتر بالتحليل النفسي معروف، بل وبنظريات تحليلنفسية أخرى.

(٢) مثلاً: كولن ولسون، أصول الدافع الجنسي (ترجمة ي. شرورو وس. كتاب، بيروت، دار الآداب، ١٩٦٦)، ص ٢٧٤.

هذه العقدة غير موجودة في كل مجتمع (في المجتمعات البدائية مثلاً) وليست شاملة[1]، ولا تحصل عند كل طفل، ولا تستطيع تفسير الواجب والمقدس والدين. أي أن الدين، مثلاً، ليس نتاج تحريم عشق الأم. إن فرويد قصر اهتمامه على إنسان معين، وخاصة على مجتمع معين بل وعلى طبقة معينة.

- إن فرويد يسمي نزعة جنسية ما هو من السهل أن نراه على أنه، بكل بساطة، لذة حسية. فلا لزوم لهذه الشطحات والظنون بنزعات جنسية لدى الطفل بينما ليست هي بالحقيقة أكثر من أحاسيس. بالواقع، إن جنسي Sexuel وجنسوية Sexualité كلمتان معناهما عند فرويد أوسع مما هو شائع، ويمتدان فيشملان الحقل الكامل الحاوي للحنان والوجدانيات. إن التعميم مسيء والمبالغة المفرطة لدور الجنسية خطأ، إذ ليس تفسيراً علمياً ذلك التفسير الذي يرد كل الأمور إلى عامل عام واحد هو هنا الليبيدو. كما أن ذلك أمر غير واقعي ولا موضوعي، فقد يخلق ذلك وبفعل الإيحاء حالات وعي يود التحليل النفسي اكتشافها وإظهارها للوعي. والإسْماء أيضاً، هل هو بالحقيقة تلك الأوالية الثانوية، المتممة، في الحياة الإنسانية؟ إنه بالعكس، سيرورة أساسية وسوية تماما. باختصار، ذلك التعميم يجعل السيكولوجيا الفرويدية سيكولوجية رجل عاطل عن العمل، لاه، يعاني مشكلة الفراغ وبالتالي تكون الحوافز الجنسية هي المسيطرة على نفسيته وسلوكه[2].

- كان فرويد رجل فرضيات، رجل نظريات بل وغيبيات أيضاً، رغم كل اهتمامه بالموضوعية ومناهجه العلمية. وقد تغذى من علوم القرن الماضي حيث كان العقل ما يزال في بداية معرفته بالعلوم الطبيعية وتحت الانبهار بها.

- أما المسلمات التي يبني عليها مذهبه، فما زالت مسلمات ولقد قدمها وكأنه واثق تمام الثقة من صوابيتها المطلقة. عدا ذلك فقد قدمها على أنها، أيضاً، المحللة الوحيدة، القانون العام الشامل، والمفسرة لكل شيء. من هنا نستطيع القول أنه أهمل العوامل الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية[3]، جاعلاً بالتالي من الفرويدية مذهباً

(1) لم يجدها مالينوفسكي، مثلاً، في جزر تروبرياند.

(2) هذه النظرية هي للماركسي الهنغاري جورج لوكاش؛ يقول عنها فولكيه (المرجع المذكور، ص ٢٢٣) إنها تحوي أساساً مهماً من الحقيقة. لنتذكر هنا أن فرويد ينتمي - هو وزبائنه - إلى الطبقة البورجوازية المترفة. ولا ننسى أن لصهيونيته - هي أيضاً - أثراً في سلوكه وأعماله.

(3) أصبح التحليلنفس على يد المعاصرين مشدداً على البنى الإجتماعية والعوامل الثقافية والموضوعية.

واحدياً وأحدي التفسير: يرى في شيء واحد ما يفسر كل شيء. وهذا غير علمي، وغير موضوعي، إذ الأمر يتعلق بالإنسان ونحن نعرف أن النفسية البشرية لا تخضع لقانون واحد، أحد شامل، عام، يطبق على كل شيء، وفي كل الحالات.

ـ ثم إنه قد اتهم أيضاً، وبحق نوعاً ما، بالانتقال بفعل هذه الشطحات والمبالغات في الافتراضات من علم النفس المرضي إلى عالم الماورائيات. لقد رد كل شيء إلى فكرة واحدة، كما فعل طاليس مثلاً وبعض الفلاسفة الماورائيين.

ـ أخطأ فرويد وتلاميذه في قصدهم بناء علم النفس وفقاً للملاحظات أجريت على مرضاهم، فمثلاً: أعمال فرويد وأبحاثه قامت على دراسة وتقديم الشذوذات والنشازات والانحرافات. هذه، مهما كانت كثرتها في الحياة، ليست هي الحياة العملية، ولا هي الوجود الإنساني بكامله واتساعه وغناه.

ألح فرويد على الجانب السلبي فقط من قدرة العقل: شدد على أن المريض يقدر على افتعال المرض للتهرب من مسؤولية ثقيلة[1]. هنا نقول إنه أهمل شأن العقل والوعي ودور القصدية، وذاك ما تنبه له تلميذه آدلر. إنه يفسر بأسباب ميكانيكية وآلية كل الحوادث، فكأنه يرى الإنسان وقد تكون مرة واحدة وإلى الأبد وبدون أي تغير في طفولته، وهو يفسر تفسيراً حتمياً السلوك. وتلك الحتمية النفسية تبرز بوضوح في نظريته المهملة لدور الارادة و، كما سبق القول، القصدية. وعلى هذا فهو يعطي الأولوية للحياة الغريزية على حساب الوعي والارادة والغاية، يلح على السببية وينسى الاختيار (على عكس النظرة الوجودية).

ـ لقد افترضت هذه المدرسة وجود الاضطراب في كل شيء؛ رأت الخلل أكثر مما رأت التوازن، ورأت أن النواحي اللاعقلية والجنس والعنف هي الأفعل. فقد ركز فرويد على نواح ليست هي أشد ما يميز الإنسان؛ بالعكس، تعتبر آثاره «أعمق تحليل عرفه التاريخ لما هو، في الإنسان. ليس ذلك الشيء الذي يكون الأكثر إنسانية من سواه»[2]. وبهذا الصدد نورد كلمة لـ كلاباريد: «يبدو لي أن العلماء التحليلنفسيين أشبه ما يكونون بالبوم، أنهم يرون في الظلام... اعتادوا الظلام حتى أنهم لا يطيقون أحياناً مواجهة

---

(١) في العصاب، في الهستيريا، كما رأينا.

(٢) Dalbiez, op. cit,. II, P. 384

النور. . . لقد فقدوا حس التفريق بين الألوان المتقاربة، فلا يميزون الفرضية الغريبة من الاستنتاج الجائز».

- يقول البعض إن الفرويدية تبدو بمثابة مذهب مادي (ماديانية)، وذلك لأنها تعيد القيم إلى الغرائز؛ ومثل تلك العملية عملية مادية. كما أنها،من جهة أخرى، تفسر تفسيراً سيكولوجيا بحتاً (وغير عضوي)، وذا نزعة مادية سائر الأحلام والأعراض العصابية[١].

- في إضْآلِه وتبخيسه للقواعد الاخلاقية وللقيم الروحية يبدو كسيكولوجي أمبيريكي (تجرّبي)، كأنه هدام. كما أنه لم يتكلم عن ظاهرة الدين إلا - حسب قول البعض - ليهدمه. وتفسيره للفن - وقد اعترف فرويد بجهله ميدان الفن - بأنه رغبة جنسية متسامية تفسير ضيق وغير كاف. وضيقة هي أيضاً تفسيراته للحضارة (يربطها بالليبيدو بقوة) وللدين والأدب والحقوق والعلم والسحر. فكلها مظاهر لليبيدو ذي المعاني الموسعة. وهكذا فإن الجنسانية تسود، وتطغى رغم أن فرويد حاول مراراً رفض ذلك الحكم عليه. لقد كان تركيزه شديداً على الفرد وما هو فردي.

- يقول كولن ولسن عن فرويد: إن «دراساته تجريدية وأسلوبه تجريدي». . فقد قام «بدراسات تحليلية نفسانية سخيفة لعدد من العباقرة مثل ليونارد ودوستوفسكي» وكان مدفوعاً في ذلك بفكرة تحدي عظمة هؤلاء الرجال وتحطيم أمجادهم. . .[٢]. ويتابع ولسون قوله: من يقرأ فرويد يظن أنه أمام زاعم لنفسه العظمة واللازلل[٣].

- أغفل فرويد، كما سبق، دور الغائية. وعليه فقد أضعف دور الارادة والوعي والوضوح في الشخصية لمصلحة اللاوعـي والرغبات جاعلاً للأول منطقاً خاصاً والسلطة الأقوى، ومعطياً للرغبات والميول الغرائزية (الدوافع) الدور الأفضل. إن في ذلك إظهاراً

---

(١) العلاقة بين الماركسية والفرويدية تبدو كلما تعمقنا. الطبيعة الجدلية للثانية ونظرتها للمجتمع البدائي وللدين والأخلاق وللبيئة الفاعلة بل ولتفسير الأحلام (نشأتها ووظيفتها) واقترابها من البافلوفية. . كل ذلك يجعلها غير ما يظن من حيث علاقتها بالماركسية. يراجع، بالإنكليزية، ر. أوسبورن، فرويد وماركس، لندن، ١٩٦٥.

(٢) كولن ولسون، المرجع المذكور (ت. ع.) ص ٢٧٦. يقول فرويد في حياتي والتحليل النفسي (ت. ع.)، ص ٨١: «إني وضعت كثيراً من البدايات وأوحيت بكثير من الأمور». وفي رأينا أن هذه الجملة المزتدية ثوب تواضع تظهر وتعلِم: لقد أعطى فرويد أقل مما يدعي.

(٣) عن التحليل النفسي را. على سبيل المثال:

Marthe Robert, La révolution psychanalytique (2t.);

R. Held, Psychothérapie et psychanalyse.., Id. L'œil du psychanalyste.

لكون فرويد تغذى من ثقافة وأخلاقيات القرن الماضي وخاصة من علوم ذلك القرن البيولوجية حيث كان العقل في بداية معرفته بتلك العلوم حيث تأثير الداروينية وحيث الانبهار بها وإغفال فعاليات المجتمع والظروف.

والمثال على وقوع فرويد تحت سلطة تلك البيولوجيا ما قاله عن نفسية المرأة. لقد جعل «حسد الاحليل» عندها عقدة، وأعاد العقدة إلى أسباب عضوية ومن ثم وضع الأنثى في منزلة أدنى وأعطاها سيكولوجيا خاصة بها[١]. لقد حكم فرويد على المرأة من خلال مجتمع معيّن يعطي الرجل سلطات كثيرة إزاء المرأة أو الأم، ومن خلال بيئته العائلية ونظرة عصره للمرأة، ومن خلال معرفته بنساء عاطلات عن العمل ومن طبقة متفسخة. ومن الصحيح أن نجد اليوم أصواتاً عالية علمية تنادي بأن العكس هو الذي جرى في التاريخ: لقد كان الرجل نفسه يحسد مبدأ الخصوبة في المرأة، وكانت الأنثى أسبق وقانونها هو الأقدم قبل أن يتغلب عليه الرجل. ثم أن القضية بالنسبة لسيكولوجية المرأة، تعود في معظمها إلى المجتمع الذي يكوِّنها ويعطيها الشخصية من خلال دورها ووظائفها لا من خلال تكوينها الجسدي والبنى البيولوجية.

ـ وبعد، فدون إطالة، أقول إن دراسة فرويد تبدو أقرب إلى الموضوعية والانفهام إن اخذناه كتقليدي أو، على الأصح، كصهيوني متأثر ـ رغم كونه غير مؤمن، مثلاً، وما إلى ذلك ـ تأثراً عميقاً بل ولاواعيـاً بشكل خاص بالتراث اليهودي[٢] وبأفكار يكثر تردادها اليهود عن تفوقهم وعن شعبهم وعن عبقرية لهم وما أشبه وما شاكل من مواقف أولاً وطموحات ثانياً. كما أن وضعه في سياق أو على خلفية ما يسمى بالفكر الصوفي اليهودي يجعل بعض أرائه ـ حول موسى والتوحيد[٣]، مثلاً ـ أقرب إلى المحاكمة الموضوعية[٤]. وندعو أخيراً للتذكر أن طموحات فرويد كانت رسالية. وكان إعجابه بموسى ـ وإن جعل منه مصرياً، ربما عن حق[٥] ـ استطالة منه ورغبة بأن يكون موسى آخر، صاحب رسالة

---

(١) را.: نقد هورني لنظرية فرويد في «حسد الإحليل» عند المرأة. لنتذكر، أيضاً، ما قلناه أعلاه عن عقدة الخصاء حيث يظهر فرويد مقيِّمًا لعلم النفس على أساس تفوق بيولوجي وتشريحي للذكورة.

(٢) وضعت، بالعربية، عدة أبحاث حول هذه النقطة. منها مثلا كتاب للدكتور صبري جرجس.

(٣) تُرْجِمَ «موسى والتوحيد» أكثر من مرة إلى العربية. وله فيها طبعات عدة، وتلخيصات كثيرة.

(٤) فعلَ ذلك، وحلل شخصية فرويد أيضاً على ضوء مناهج التحليل الفرويدية ذاتها، أ. فروم في كتاب (بالإنكليزية) بعنوان: رسالة سيغموند فرويد، تحليل شخصيته وتأثيره. را.: د. باكان، فرويد والتراث الصوفي اليهودي، بالإنكليزية، أو بالفرنسية (باريس. بايو، ١٩٧٧).

(٥) قدم فرويد أدلة. ليست دون قدرات، تظهر موسى من أصل مصري. ولقد لاقى عمله هذا حملات =

تنقذ الإنسانية المعاصرة.

فرويد أعطى، وأخذ بكثرة مستوعباً أعمال غيره لينسقها ويشتهر ويحل في مكانة هي، قطعاً، عالية في علم النفس. لقد خدم، كما أخطأ. وفي خدماته من جهة ثم في أخطائه من أخرى دفع بالتحليل النفسي خطوات إلى الأمام. وما بقي من عمارته، ليس كثيراً[1].

٧ ـ مصطلحات (بحسب الألفبائية الأجنبية):

أفعال مغلوطة: actes manqués

ثنا قيمة، تكافؤ القيمة: ambivalence

خصاء: castration

التكرار القهري، قسرية التكرار: compulsion

تذاوت، تهاهي، تماهي: identification

اضوورة: imago

كبت: refoulement

نكوص: regression

حِسَّانية: sensualisme

جِنْسَانية: sexualisme

جنسوية: sexalité

جنسي: sexuel

= من اليهود، فجعلوه كتاباً هو نتاج كهل، أو مستحقاً لعدة نعوت كلها سيئة وهجومية. را.، مثلاً، د. باكان، المرجع المذكور.

(١) فصّلنا، أكثر أيضاً، في مناقشة الفرويدية في محاضراتنا عن التحليل النفسي، أعلامه وأوالياته.

القسم الثالث

الانشقاقات والتطويرات في التحليلنفس

لم يلبث الانشقاق أن دب بين فرويد وخلانه، وكان أول الثائرين على بعض نظرياته الضيقة اثنين من تلاميذه هما آدلر ويونغ. كما أن تطويرات عديدة جرت داخل المدرسة فعدلت ونقحت في ركائزها وافتراضاتها[1].

الباب الأول: ألفريد آدلر

ولد ألفريد آدلر (١٨٧٠ - ١٩٣٨) في فيينا. كان ذا بنية هزيلة، ضعيفاً في صفه. هُدِّدَ بتحويله إلى تعلم مهنة فاندفع يعب العلوم عبًّا إلى أن تخرج طبيباً سنة ١٨٩٥. تعرف، سنة ١٩٠١، على فرويد الذي كان يكبره بأربعة عشر عاماً والذي كان عند ذاك يبحث في تعليل أعراض الهستيريا والذهانات وهذا ما شوق آدلر وأثار اهتمامه. لكنه لم يلبث أن انشق، بعد عام واحد فقط، عن مؤسس التحليل النفسي. يعتبر خالق السيكولوجيا الفردية التي تلح على الصفة المميزة لكل فرد. كان ذا قدرة كبيرة على العمل والنشاط تعتبر، إلى جانب أنه كان صاحب تكوين جسدي ضعيف، ذات علاقة بنظرياته في التعويض والشعور بالدونية. اهتم اهتماماً متميزاً بتربية الأولاد الصعبين، وأنشأ بغية ذلك مراكز للاستشارات النفسية التربوية ومدرسة تجريبية. علم في نيويورك، من ١٩٣٢ حتى وفاته، على منبر علم النفس الطبي.

---

(١) ألد أعداء فرويد هم مريدوه السابقون. وسوف يلاحظ أن العمارة التي أشادها المعلم زلزلها هؤلاء الأخصام ـ التلاميذ. ولم يبق، على كل حال، من الفرويدية إلا طريقة استكشاف اللاوعي وطريقة علاج العصابات.

٢ ـ عقيدة آدلر: إرادة القوة:

ألح آدلر على الغرائز المسيطرة في الأنا، وعلى التنافسات اللامعدودة الناتجة عن ذلك. واعتقد بأن الشخصية الإنسانية تستلزم غائية من نوع ما، وأن السلوك يتحدد في السنوات الأولى للطفل. ولذا فقد سمى خطة حياة ذلك التوجه الأساسي المتكون في الطفولة.

كان متأثراً بنيتشه وبنظريته في أن الحياة صراع مستمر، وأن الإنسان يسعى لأن يفرض نفسه بطريقة ما أو أن يسيطر بشكل أو بآخر. ورأى أن فشل هذا الميل المسيطر، والمفطور عليه الإنسان، يؤدي إلى ولادة الشعور بالدونية (بالنقص، بالسفلية، بالحطة). هذا الشعور، الذي سيلازم اسم آدلر، هو كل شيء، أو هو الرئيسي، في علم النفس الفردي[1].

هذا الشعور قوي جداً، مسيطر، لدى الطفل. وحيث أن محيط الطفل يفرض ردع الرغبات فإن صراعاً حتمياً يتولد في السنوات الأولى من العمر. ثم أنه شعور طبيعي أيضاً عند الطفل، فهذا يشعر بضعفه أمام البالغين وفي محيطه عامة.

لكن الشعور بالدونية يجب أن يزول ويصفى مع نمو الشخصية للطفل. إنه يزول إذا كانت حاجة إثبات الذات قد أشبعت بطريقة إيجابية، أي من وجهة مقبولة وصالحة على الصعيد الاجتماعي وعلى الصعيد الثقافي. أما في حالة عدم الزوال، فإن الشعور هذا يتبلور ويصبح عقدة. وهنا أساس علم النفس الـآدلري والصفة البارزة فيه والتي شاعت عنه.

بيد أن الشعور بالدونية يدفع إلى التعويض، بشكل تلقائي، بل وفيزيولوجي. وهكذا يبدو مفهوم التعويض مفهوماً رئيساً والحل المفتاح للمشاكل، تماماً كما هو الكبت بالنسبة لـ فرويد.

يصبح التعويض مشكلة المشاكل عند الطفل المصاب بنقص عضوي، بدونية تكوينية، أي في قسم ما من بدنه. فهنا تبحث العمليات اللاواعية، وهي فيزيولوجية ونفسية في الوقت ذاته، عن إيجاد توازن، عن التعويض لهذا النقص، عن إقامة ملاءمة بين

---

(١) Adler, La connaissance de l'homme, p. 108.

صاحب العاهة وبين المجتمع. وبهذا، تلعب غريزة السيطرة[1] ما يلعبه، لدى فرويد، الـ ليبيدو.

٣ ـ الأحلام، علاقتها بالتعويض والنزعة للتفوق:

ذاك الدور الكبير، وهو الوحيد دون غيره، الذي يعزوه للتعويض هو ما يفسر، أيضاً الأحلام. إن الحلم يعد العدة لبلوغ التفوق الذي يرغبه النائم. إنه يسهل، بطريقة لا واعية، الصعوبات التي يلاقيها هذا. إنه يشبع، إشباعاً وهمياً، غريزة القوة. وهكذا فإن الحلم يرتبط بمستقبل الإنسان أكثر مما يتصل بماضيه، وهو يعبر عن شخصيته.

٤ ـ أسباب الشعور بالدونية:

عديدة هي أسباب هذا الشعور: فهي واقعية في الحالات العضوية[2] أو الوظيفية، وقد تنجم عن تربية فاسدة (أب أو أم متسلطة، أهل يقارنون ابنهم بأولاد متفوقين وعلى مسمع منه. .)، أو عن وضعية اجتماعية (ولد فقير في بيئة تتطلب منه وضعاً اقتصادياً ـ أو طبقياً أو عائلياً ـ معيناً، ولد يتيم، ولد لقيط. . .). وقد ينشأ هذا الشعور من وضع عائلي: ولد غير مرغوب فيه، ظهور أخ جديد أو أخت جديدة، يأخذ منه مركزه أو اهتمام العائلة به. وهنا تتكون خطة الحياة، أو الأسلوب في الحياة عند الإنسان إبان طفولته وانطلاقاً من بيئته العائلية وشعوره بالنقص ورغبته بالقوة.

٥ ـ التعويض، أنواعه:

لا يفسر عمل الإنسان وتفكيره إلا بغاية لهذا العمل أو لذلك التفكير. وغاية الغايات هو التعويض عن شعور بالنقص (ولدى العصابي بالطبع، لا عند السوي فقط). من التعويضات الإيجابية في الآدلرية:

---

(١) تفسر، حسب هذه، شخصية دون جوان، مثلاً، لا بالشبق الجنسي ؛ بل بدور إرادة القوة، والإدعاء والزهو. كذا الحال بالنسبة للشخصية ذاتها التي تنوجد لدى النساء حيث تود أن تذل، أن تسيطر، أن تعرض نفسها (المرأة المسترجلة أو الأمازونية)، وذلك ما يقودها إلى البرودة أو إلى الجنسية المثلية أو إلى أن تحب شخصاً عاجزاً، سقيماً.

(٢) كانت انطلاقات آدلر من ملاحظات طبية. لقد لاحظ أن لا كفاية عضو تؤدي إلى تعويض في هذا العضو ذاته الذي قد يقوى بالتمرين أو في أعضاء أخرى: أعمى البصر قد يكون ثاقب البصيرة، إلخ. يشاد هذا التعويض على شعور نفسي، على الشعور بالدونية إزاء الآخرين ونظرتهم لذلك النقص.

أ ـ التعويض الإيجابي: وهو ما يؤدي إلى النصر وحيث يبلغ الفرد ما رنا إليه للتغلب على شعوره.

ب ـ التعويض المبالغ فيه (فَوْقَتعويض) حيث يبذل الجهد حتى الحد الأقصى بل وحتى ما فوق الحد المستطاع. ويبقى هذا من النوع المقبول والصالح.

ج ـ أما التعويض الخافي فإنه ذو شعب مختلفة ومتعددة، فمنها: حالة الشخص الذي يبحث دائماً عن مبررات لتهربه وأعذاراً، حالة الذي يعتذر بعدم جدوى أو بتعبه أو بعدم محبته لهذا أو ذلك، أو... حالة ذلك الذي يحدث عن بطولاته ليخدع الناس ونفسه بينما لا تتعدى شجاعاته، في الواقع، الألفاظ والمختلَقات، حالة الذي يهشم الآخرين وينقص تفوقهم أو حسناتهم، حالات ما شابه ذلك من أنواع وأنواع.

والمهم، أن التعويض ضروري لإقامة التوازن النفسي وملاءمة الفرد في وسطه. وهذا التوازن هو ما يدعم الفرد في الجماعة وينمي شعوره بها وقيمته بنفسه.

٦ ـ خطة الحياة، تطبيقات الآدلرية:

قلنا إن آدلر قد شدد، كما فعل قبله فرويد، على أهمية السنوات الأولى من العمر. قال، مثلاً، إن تطور الإنسان، كل تطوره، متعلق بملكته في إقامة علاقة مع الآخرين في السنوات الثالثة والرابعة والخامسة من عمره... هؤلاء الآخرون هم على الأخص: الأباء، الأخوة والأخوات. يعني ذلك أن الولد الوحيد ذو سيكولوجية خاصة، وكذلك أيضاً هناك سيكولوجية خاصة بالولد الأول، بالولد الثاني، بالولد الوحيد بين أخوات، بالبنت الوحيدة بين أخوة الخ. لكل أسلوبه الخاص في الحياة يتكون في هذه السنوات المذكورة ويتعلق بتربيته في أسرته. هذا الأسلوب يبقى بلا تغير، ويحدد طرائق الفرد في مجابهة الحياة الاجتماعية والحياة المهنية والحياة المتعلقة بالحب.

يعتبر كتاب آدلر «الولد الصعب» تطبيقاً عملياً لنظريته في المجال النفستربوي: وعلى هذا الأساس درس، مثلاً، حالة الطفل الذي لا يذهب إلى المدرسة إلا بعد أن يملأ البيت صراخاً ويزعج أسرته ويذهب بلا فطور وهو يشكي ويبدي عصبية ظاهرة (الفصل الأول). ثم أسلوب حياة ولد يعيد صفه (الفصل الثاني)، أسلوب حياة الولد الوحيد (الفصل السادس)، الولد المكروه (الفصل العاشر)، الولد الذي يبول في فراشه ليجذب الانتباه إليه أو ليقيم علاقة مع أمه (فصل ١٨ و ١٩)...

٧ ـ **مقارنة، الشيخ والمريد:**

ـ يهتم آدلر بالقصدية[١]، **بالغائية**، بإرادة الشخص على بناء نفسه وبخلاص هذا من شعوره بالدونية. ذلك أن هذا الشعور يدفع الإنسان للأمام ونحو السيطرة والتفوق. إن قانون الصراع والتغلب، إرادة **القوة**، هو القانون الرئيسي في حياة الفرد.

ـ مقابل الدافع الجنسي وضع آدلر حافزاً سماه «**إثبات الذات**»، وجعل منه القوة الموجبة للنشاط وللسلوك ولكُل ما يعطي الفرد قيمة ذاتية وتأكيداً لها. ويشتد إلحاح الفرد لأن يعطي قيمة لنفسه ويرفعها باشتداد الحاح المشاعر بالدونية، ومن هنا نشوء التعويض والتعويض المتضخّم.

ـ بدل إرادة التمتع أو مبدأ اللذة عند فرويد، وضع آدلر إرادة القوة التي تحدد كل سلوك وتحتمه. وحتى الجنسية فهي وسيلة أو عنصر من تلك الارادة.

ـ مقابل مبدأ الواقع وضع آدلر مبدأ «تزوير الواقع»: يسعى الأنا للتخلص من الشعور بالدونية بأن يختلق المبررات لنفسه وأمام الغير، ويتخيل عالماً ينجح فيه، عالماً وهمياً يبعده عن الفشل وحيث يجد التعويض الممكن.

ـ يخالف التلميذ «معلمه» **النظر للأحلام**.

ـ يختلف المذهبان من حيث طريقة التشديد على أهمية وضع الفرد العائلي إذ يلح آدلر على **خطة الحياة** عند الطفل المتكونة في سنواته الأولى.

سبب العصاب مختلف أيضاً عند آدلر. فهو لا يعود إلى أصل جنسي. بل يفسر بإرادة القوة، بالشعور بالنقص والسعي للتعويض. يرى آدلر أن المرض وسيلة لتقنيع الفشل، أو للتغلب عليه بطريقة ما. فالمريض يصبح مركز اهتمام الجميع، يعملون لأجله ولا يعمل شيئاً. مثال ذلك أن زوجة تتألم من إهمال زوجها الغارق في لجة أعماله، ستصاب بالنهك العصبي (نوراستانيا)، هنا يعود زوجها فيهتم بها، يقلق لحالتها، ويعمل على إرضائها، بذلك تعود إلى ما كانت عليه من مركز عنده إبان الخطوبة والفترة الأولى من الزواج. لذلك وقعت في النهك العصبي. المرض، إذن، وسيلة لبلوغ هدف وليس هو

---

(١) لا يفسر السلوك بأسباب (كما يقول فرويد)، بل بالهدف الذي يرنو إليه: لا يستطيع أي أنسان أن يفكر أو يشعر أو يريد أو يحلم إذا لم يكن ذلك محدداً بهدف نصب العين.

نتيجة، إنه يضع «في مأمن». فالزوجة، هنا، قد فضلت أن تتألم على أن تطعن في كبريائها.

ـ يختلف المذهبان حول طريقة معرفة المريض، فيقول آدلر بضرورة التعرف على: خطة الحياة، ترتيب المريض بين إخوته وأخواته، تفضيلاته إبان طفولته وما كان يحب، طريقة الوقوف والمشي والجلوس والمصافحة والنوم وغير ذلك من أسلوب الإنسان في الحياة. وهذا المفهوم مفهوم أساسي في علم النفس الفردي الـ آدلري.

ـ وعلى ذلك فإن **معالجة العصاب** تكون، إذن، مختلفة: تقوم على أن نعيد تربية المريض بحيث يتلاءم مع وسطه. وتكون إعادة الملاءمة بأن نعرفه على حقيقة شعوره بالدونية، أن نجعله يتخلى عن حلمه بالتفوق الوهمي، العظمة الخيالية، وأن نجعله يشعر بقيمته الفعلية و، في حالات أخرى، بأهميته في محيطه، بنجاحه في المجالين العملي والاجتماعي. لا يجب أن نجعل المريض يستعيد ماضيه، بل أن نعطيه «شحنة عقلية» تساعدة على محاولة التغلب على نكوصيته، على هروبيته، على مشاكله.

ـ هناك، أيضاً، نقاط أخرى يخالف فيها آدلر شيخه مؤسس التحليل النفسي أو أنه، على الأقل، يعطيها تفسيرات تنطلق من المفاهيم الأساسية ومن الكلمات المفاتيح في مذهبه التي هي كما رأينا: غريزة السيطرة، إرادة القوة، إثبات الذات، الشعور بالدونية، التعويض، خطة الحياة أو أسلوب الحياة... وحسب ذلك المنظور فسر، مثلاً، مفهومي المقاومة والانتقال (النقل).

ـ مفهوم فرويد للعقدة ذو دلالة بيولوجية، بينما المشاعر التي درسها آدلر (من الخطأ الشائع تسميتها بالعقدة الدونية) **ذات أم نفسانية وروحية**، وتقوم على الوعي الاجتماعي للفرد. وفي تعابير أشمل قيل عن نظام فرويد الفكري بأنه «فيزيولوجيا لا تتجاسر على اعلان إسمها». بينا يقيم آدلر سيكولوجيا حقيقة يكون للنفس فيها سلطة، وللفكرة فيها تأثيراً، أو يكونان من الأسباب الفاعلة.

٨ ـ علم النفس الـ آدلري، قيمته:

ـ قدم آدلر معلومات كثيرة نافعة، وإن كانت من النوع السهل والذي نظنه مألوفاً ومعروفاً.

ـ انتفع الطب النفسبدني كثيراً من نظريات آدلر وذلك من حيث النظرة إلى أن جميع

الاضطرابات هي التعبير الرمزي لقصد أو هدف ما من المقاصد. إن سيكولوجية آدلر تعطي أهمية للنفس أو للفكرة في تسبيب الاضطرابات، قائلة إن الأسباب النفسية لا الجسم العضوي هي منشأ العصابات.

- صاغ آدلر، قبل شيخه، نظرية عن الشخصية الكلية[1]. ثم إنه أظهر بجلاء قوى الأنا وحاجات هذه القوى للتوسع والانتشار، وشدد على دور الغائية في السلوك. فليس الإنسان، كما ادعى فرويد، لعبة في مهب دوافعه.

- اهتم بالعوامل الثقافية في تكوين الشعور بالدونية. ولا غرو ففي مجتمعنا الراهن - حيث التكالب والتنافس وإرهاق الأنا - تقوم العوامل الثقافية بمهمة مهمة في سيكولوجيا الفرد وتكوين مشاعر بالدونية، مشاعر هي إصطلاحية، اجتماعية. كما أن هذا المجتمع يدفع، بالفعل، المرأة إلى شيء من التخلي أو رفض أنوثتها وما تفرضه عليها من أعباء وقيود.

- أوضح إمكانية الفرد على الاستغلال، استغلالاً بعيد المدى وإلى أقصى حد، لمعطياته الطبيعية، لقواه. فمع شيء من الشجاعة في طريقة مقارعة الشعور بالدونية يستطيع المرء بلوغ الصعاب وارتياد الشعاب. ذاك ما جرى مع ديموستين، مع آدلر نفسه، مع الحجاج، مع تاليران (أعرج، جعلت قدماه منه دبلوماسيا كبيراً)، مع كثير ممن تسنموا ذرى التاريخ، الخ...

- قدم آدلر، ومدرسة علم النفس الفردي، خدمات نافعة إلى علم نفس الولد وعلم التربية ولا سيما في مضمار الأولاد الصعبين.

- اتهمه الفرويديون بأنه أغفل دور اللاوعي، أو أنه لم يقم التمييز الكافي بين سيرورات الوعي وسيرورات اللاوعي. والحقيقة أنه قد اهتم فقط بنمط التعويض الذي يلتزم به الفرد في مسعاه ضد شعوره بالدونية.

- اتهم، ومن قِبل الفرويديين أيضاً، ببساطة - بل بسطحية - عقيدته؛ وقيل إنها هيكلية، خطوط كبرى، أو مذهب خُطاطي، ورُسَيْمانية Schématisme وقد استلهمت من ملاحظات نافلة أو تافهة.

---

(١) شدد على ضرورة دراسة الإنسان في جملته وبرمته ومن مختلف نواحيه، وهو يستعمل النعت «فردي» تمييزاً لمدرسته قاصداً به غير المقسم.

- لا يُقبل تفسيره لكل الأحلام، وإنما قد يصح بالنظر لقسم منها. كما لا تقبل تفسيراته للجنسية عند الإنسان على أنها كلها عنصر ووسيلة من إرادة القوة، ولا فهمه العقلاني، الفكراني، Intellectualiste للوجدانيات كلها الذي يقول إن الشعور بالسرور هو التعبير عن شعور بالقوة بينما ينجم الشعور باللاسرور عن شعور بالعجز.

- يدعي آدلر لمذهبه القدرة على تفسير شامل ونهائي وكامل للنشاط الإنساني. وفي هذا الادعاء تفر الحقيقة ويحيد آدلر عن جادة الصواب.

- يبقى أخيراً - ومن المهم جداً - القول إن نظرية إرادة القوة، الموجودة بشكل خاص لدى النظريين والفلاسفة الألمان، لا تصح كنظرية شاملة وموجودة في كل مجتمع. تلك هي أخطاء مذهب نيتشه، وأخطاء قانون الصراع من أجل البقاء، ومغالط الفرضية التي تجعل من غريزة التفوق قانوناً شاملاً ووحيداً وعاماً، وغرضيات الفلاسفة الألمان النيتشويين. إننا لا نستطيع أن نفسر النظم الاجتماعية والثقافية و. . . و. . . ، بغريزة السيطرة أو بقانون الصراع. ثم ألا يصح القول بأن المجتمع هو الذي يولد هذا الميل في النفوس هو القول الأصوب؟ ففي كثير من المجتمعات البدائية لا يوجد هذا الميل للسيطرة والتملك والتفوق. وليست القوة عاملاً وحيداً في إشادة كل النظم والقيم. إنها، مثلاً، لا نستطيع تفسير القانون والواجب والحرية والمسؤولية وما إلى ذلك من المفاهيم الأخلاقية.

الباب الثاني: كارل - غوستاف يونغ

١ - من صداقة وتقدير لـ فرويد إلى الانشقاق:

درس كارل - غوستاف يونغ (١٨٧٤ - ١٩٦١) الطب، ثم تخصص في الطب العقلي. كان من أوائل مريدي فرويد، وتعاون معه ابتداءً من ١٩٠٧ عندما كان يعمل مع بلولير Bleuler في عيادة في زوريخ. . . ثم دفع فرويد بيونغ وأقامه رئيساً لجمعية التحليل النفسي العالمية، وهو عمل بقي فرويد يأسف له طول حياته[1].

لكنه ما لبث أن انتقد بشدة نظريات المعلم واتهمها بالضيق الشديد (في كتابه: «تحول أشكال ورموز الليبيدو»، فلم يوافقه مثلاً، على دور الجنسية الساحق والوحيد، ولا على تفسير جميع الأحلام بالرغبات المكبوتة. لفهم أفضل، لتيسير التحليل والدراسة

---

(١) راجع، عن هذا الأمر، فرويد، حياتي والتحليل النفسي (ت. ع.) ص ٥٩ - ٦٠.

والمقارنة، لا بأس من استعراض لآراء الأقطاب الثلاثة حول بعض أهم النقاط المختلف حولها.

٢ ـ اختلاف الثلاثة حول التسمية:

دعا يونغ مدرسته بـ«السيكولوجيا التحليلية» دلالة على انشقاقه، وعلى اعترافه بالجميل أيضاً، إزاء التحليلنفس وإزاء فرويد الذي أعلن أنه لا يستطيع أن يحصل من يونغ ومن آدلر أكثر من تخليهما عن تسمية عقيدة كل منهما بـ«التحليل النفسي»[١].

بقي الثلاثة منضوين تحت اللواء العام للتحليل النفسي، وإن اختلفت مناهجهم. وما انفك كل منهم عن أن ينعت عقيدته بعلم نفس الأعماق وإن صار هناك: التحليل النفسي، علم النفس الفردي، علم النفس التحليلي.

٣ ـ الاختلاف في تحديد المفهوم الرئيسي:

لم يقبل يونغ بشمولية وسيطرة الجنس الذي ـ حتى السنة الثالثة أو الخامسة من العمر ـ يكون في نظرية فرويد مسيطراً على الطفل. فبالعكس تحوز غريزة التغذية، واللذات المرتبطة بإشباع تلك الغريزة، اليد الطولى والهيمنة. ومن جهة تالية، حتى عندما تظهر الجنسية فإن الليبيدو لا يشكل الزخم الأساسي للنشاط الإنساني. بكلمات أعم، إن ما لم يوافق عليه يونغ هو التفسير بمبدأ وحيد، ينفي غيره، للنشاط. ذلك ما انتقده أيضاً بشدة لدى فرويد و، من جهة أخرى، لدى آدلر بالذات[٢].

يعني ذلك أن لا الغريزة الجنسية ولا غريزة التفوق والقوة تفسران، وحدهما، كل شيء. فالانسان أصعب وأعقد وأغنى من أن يفسر بهذه الغريزة أو بتلك. ثم ان هاتين الغريزتين، بالذات، لا تستطيعان ذلك. هنا قدم يونغ بديلاً عن هاتين الغريزتين هو: مفهوم «الغريزة الحيوية»، أو «القوة الخالقة للحياة والمحافِظة عليها»، أو الطاقة الوحيدة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٢) جائز أن فرويد لم يقل بمذهب شمولية الجنس (Pansexualisme) وإن أصر آدلر ويونغ على تقويله ذلك. لكن المبالغة موجودة بلا ريب.

والأساسية[1]. وعلى ذلك فما الغريزة الجنسية، أو غريزة القوة، سوى مظهر من المظاهر الخاصة لتلك الطاقة التي تأخذ أوجهاً متعددة خلال العمر والتطور.

٤ ـ اختلاف في الطبع أو في النمط الطبائعي:

لا يرى يونغ صعوبة في تفسير سبب اختلاف عقيدتي فرويد وآدلر. الاختلاف ناجم عن اختلاف الشخصين: الأول منبسط (Extravert/Extraverti) والثاني مُنطوٍ (Introvert/Introverti). يقوم هذا التقسيم للطبائعية ـ الذي نجده في كتابه «الانماط النفسانية» ـ على التمييز بين طبعين نفسانيين رئيسيين: الانبساط (حيث يميل الإنسان إلى الخارج)، والانطواء (حيث يتجه الشخص إلى الداخل). وفيما يلي طبائعية آدلر وطبائعية فرويد وفقاً لنظرة يونغ إلى ذينك الرجلين:

أ/آدلر: يراه يونغ مثال النمط المنطوي إذ ركز هذا على الإنسان المشغول بنفسه. حذره وخجله يجعلانه متردداً، ويشق عليه التلاؤم مع العالم الخارجي: لقد تسلط على آدلر شعوره بنقصه فلم يفكر إلا بنفسه، ولذا كانت كل صعوبة أمامه وسيلة لتقييم نفسه وإثباتها وتوكيدها.

ب/فرويد: على العكس من ذلك، حسب يونغ، كان طبعه منبسطاً. له علاقات إيجابية مع الأشياء الخارجية، غير متردد، له سلوك تتحكم فيه، بشكل خاص، المعطيات الخارجية، الخ.

ثم أن يونغ ما لبث أن نادى بوجود نمط ثالث بينهما هو «المتكافىء الميل» (Ambivert). وفي كل من هذين الصنفين الكبيرين يتميز الأشخاص حسب سيطرة إحدى الوظائف النفسية الأربع التي هي: الفكر، العاطفة، الإحساس، الحدس.

٥ ـ اختلاف في تحديد البعد الزمني المفسر للعصاب:

يحدد الماضي حاضر الشخص، وتفسَّر النفسية بأسباب أي بما سبق أن جرى في الطفولة، تلك هي نظرية فرويد التي يراها يونغ ضيقة جداً ولا تفسر كل العصابات. فليس ـ لدى يونغ ـ كل عصاب ناشىء عن صدمة نفسية طفولية، والتفسير بأسباب

---

(١) من الواضح أن هذا المفهوم اليونغي شديد القرب من مفهومي برغسون: «الوثبة الحيوية» و«الديمومة الخلاقة»؛ بل ومن مفهوم شوبنهاور عن «إرادة الحياة».

ماضوية تفسير يغفل الحاضر والمستقبل. فلفهم الإنسان لا بد من تدبر كل الأبعاد الزمنية لشخصيته.

بنظر يونغ، ان ما يولد العصاب هو الصعوبة في مواجهة المشاكل الحياتية القائمة في الحاضر، صعوبة إيجاد تلاؤم مع الأوضاع الاجتماعية. وهكذا يقود الفشل في إعاد التلاؤم إلى العصاب، إلى الطرق الطفولية في مواجهة التلاؤم مع الأخوة والأهل، أي إلى نوعية التلاؤم الطفولي مع وسطه العائلي[١]. الحاضر هو ما يفسر العصاب، بنظر يونغ[٢]، بينما المستقبل، غاية الإنسان، هو ما شدد عليه آدلر. وهذا بينما انطلق فرويد - كما رأينا - من الماضي. لكن ذلك لا يعني أن كلا من هؤلاء لم يعط أية أهمية إلا للبعد الزمني الذي شدد عليه.

٦ - اختلاف في تفسير الأحلام:

لا يقتصر يونغ، بغية ذلك، على ارتياد الماضي. فغالباً ما تكون الأحلام، كما يرى، استباقات تفقد معناها الحقيقي إذا تدبرناها من وجهة نظر لا تقوم إلا على أسباب ماضية. إن الحلم يواجه الحاضر والأوضاع الراهنة للشخص ومشكلاته.

والحلم يساعد على إلقاء نظرة على اللاوعي الفردي واللاوعي الفوقفردي، الجماعي. إنه يضع ماثلاً أمامنا ما يتأتى عن الرغبات الجنسية المكبوتة (ما قاله فرويد) والعتاد المتأتي عن إرادة القوة الطفولية (ما قاله آدلر) و- فوق ذلك، وهو ما أضافه يونغ - بقايا الغرائز والأفكار والمشاعر العتيقة الجدودية والجماعية. وهذه البقايا هي ما سماه يونغ: الأنماط الرئيسية، الأصلية، النبعية، الأولى، البدئية (Archétypes)[٣]، وهي ناتجة من تجارب الجنس البشري، ومكتسبة، وقائمة في اللاوعي الفردي. قد تكون الرموز والرواسب والعقائد - الانماط القديمة - مطموسة، لكنها لا تبرح عالقة، مخزونة في اللاوعي الجماعي، وتبرز في الأحلام التي تعيد النائم إلى الأزمان العتيقة حيث كانت تلك الرموز والأنماط الأولى حقيقة واقعية (راجع أدناه: اللاوعي الجماعي).

---

(١) حل الطفل لمشكلته أي مجابهته لوضعه العائلي ذو ألوان متعددة كما رأينا. يعود لها العصابي، هنا، لأنها تنقذه من الحاضر (حل نكوصي).

(٢) را.: كتابه: الشفاء النفساني، منقول إلى الفرنسية، في مجلدين.

(٣) هناك تشابه بين هذه الأنماط الأساسية وبين الأفكار أو أنماط العالم المعقول لدى أفلاطون. لكنها لدى يونغ غير ضرورية وغير خالدة.

يشدد يونغ على أن الأحلام «اقتراحات» لحل مشكلات الشخص، ويراها تهدف لإقامة التوازن في الشخصية.

هذا ما يقودنا، قبل العودة إلى اللاوعي الجماعي بالتفصيل، إلى مفهوم يونغ عن تكامل (Integration) الشخصية. تسعى سيرورة التكامل لأن تجعل من الإنسان فرداً متواحداً، متكاملاً، متزناً، بأن تقيم تعاوناً بين الوعي واللاوعي[١] اللذين لا ينفكان عن الصراع والاصطدام. وذاك صراع بين التقاليد والمثل العليا وبين المكبوتات. وما العصاب، المرضي النفسي، سوى عدم التعاون بينهما أو عدم تكاملهما والتوفيق بينهما.

هنا يرى يونغ أن الأحلام تكشف عن هذا الصراع وعن هذا السعي للتكامل والتوحد، وذلك بواسطة الرموز والأنماط البدئية. بمعنى أن ما يدل على سيرورة التكامل هو تلك الرموز القديمة، التي كانت معروفة في الأزمان العتيقة، وأخصها ما سماه يونغ رمز «ماندالا». فهذا الرمز يعني الدائرة ويدل على كل الأشكال الدائرية أو المربعة أو المستطيلة المتكاملة. وهو يظهر في الأحلام «ليفصح عن رغبة الفرد في اكتساب الاتزان والتوحد». وهاكم بعض الأحلام حيث يكون الرمز «ماندالا» دالاً على التكامل:

حلم رجل أنه في حفلة وأنه أخذ، عندما خرج، قبعة ليست قبعته، رأى في نومه حية تدور حوله، حلم أنه يسير في مربع، حلم أنه يحمل بيده كرة. . . وهكذا فإن الرموز في تلك الامثلة تدل على التكامل، وكلها أشكال للماندالا التي هي ظاهرة جماعية. ولقد وجدت كرمز جماعي في العصور السحيقة أيضاً.

٧ ـ مفهوم يونغي جديد، اللاوعي الجماعي:

أعطى يونغ أهمية كبرى، مثل فرويد وأكثر من آدلر، للاوعي ولضرورة فهمه إذا شئنا معرفة الإنسان. ذلك أن الشخصية الخارجية (القناع = Persona) هي قناع، إنها الدور الذي يمثله الشخص أمام الغير. إنها مجمل العلاقات بين وعي الفرد وبين المجتمع، إنها تخفي حقيقة الفرد وطبيعته الحقة. لذلك يجب تعدي هذه الستائر لبلوغ اللاوعي وفهم الإنسان على حقيقته. فما هو ذاك اللاوعي اليونغي؟ هناك، أولاً، اللاوعي الشخصي الذي قال به فرويد والذي هو مخزن التجارب والحوادث الشخصية المكبوتة. ومن

---

(١) را، يونغ، الأنماط النفسانية (الفصل الأخير المتعلق بتعريف المصطلحات والأواليات). راجع أيضاً مفهوم التفريد اليونغي.

المكبوتات ما سماه يونغ بـ«أنيموس» أي الصفات الذكرية للأنثى و«أنيما» أي الصفات الأنثوية للرجل (راجع فقرة ٩).

وهناك،ثانياً، اللاوعي الجماعي: وهو مخزن أعمق وأوسع إذ أنه يحتوي الذكريات السحيقة التي خلفها التاريخ البشري عبر آلاف السنين، والعقائد، وطرائق التفكير والسلوكات، والتقاليد، والعادات الاجتماعية والدينية للإنسان عبر التاريخ بل وما قبل التاريخ.

يقول يونغ بـلاوعي جماعي ، لا وعي فوقفردي، هو نتيجة تجربة العرق البشري طوال مليون أو مليونين من السنوات. إنه أشبه ما يكون بيمّ من الصور والأشكال التي تظهر للوعي في حالات الأحلام والحالات العقلية اللاسوية. إنه طبقات من الانفعالات والدوافع البدائية والقوى الحالكة. فنحن نحمل بقايا تأسلية، موروثة عن الأجداد الأوائل؛ وعلى هذه الأسس الاسلافية فينا، والعائدة إلى الآلاف الآلاف من السنين، تقوم شخصيتنا. بكلمات أعم، إن التكوين الفردي يعيد التكوين للعرق، للجنس البشري كله، فما سبق أن وجد في الجنس البشري يبقى ماثلاً أبداً في الفرد[١].

٨ ـ الترهات أو الأساطير في اللاوعي الجماعي وفي الأحلام عند الطفل:

السيكولوجيا اليونغية، المبعثرة في أكثر من مائتي كتاب ومقال، شعثاء ومن الشائك أن نسرد سريعاً المفاهيم الأساسية فيها مثل: ظل، الشخصية ـ القناع، أنيما، أنيموس، الذات ، الخ.

قام بأسفار عديدة لأجل دراسة، في الحقل، سيكولوجية الشعوب البدائية: فزار أريزونا، مكسيك الجديدة، وافريقيا بشكل خاص؛ كما جمع معلومات أثنولوجية وافرة. واتضح له من ذلك كله أن التجربة الأسلافية، الجدودية، قد تجسدت في ترهات ورموز

---

(١) لنفترض أننا وضعنا إنساناً متحضراً، طوال الليل، في غابة. لا بد أنه، بعد بضع دقائق، سيشعر بنفس الإحساسات التي كان يشعر بها إنسان ما قبل عشرة آلاف سنة. وعند الصباح، عند طلوع الشمس، ستأخذ هذه لديه معنى هو نفس المعنى الذي كان لها عند الأسلاف: تزيل مخاوفه، توفر له النور، والحياة، والحرارة، والإطمئنان. لنفرض أن هذا المتحضر أصيب بفقدان الذاكرة (أمنيزيا)، سرعان ما تصبح الشمس بنظره ذلك «الشخص» الذي يهب النور والحياة، وتصبح إلهاً يعبد. وهكذا فإن الإنسان الأول ليس ببعيد ـ كما قد يظن ـ عن إنسان القرن الحالي.

تدل على وجود لاوعي جماعي. باختصار، هناك رموز مشتركة بين جميع البشر وفي سائر الأزمان، كانت وما تزال وستبقى. فرموز الأرض، مثلاً، هي: غنى، خصوبة، غزارة، اطمئنان، رضيع، أم، امرأة، عذراء، الخ... ورموز الماء هي أيضاً عالمية، تتردد نفسها في الترهات والأشعار والأدب والأحلام لدى جميع الشعوب، أما رموز الشمس فهي: نور، أمل، غنى، كمال، رب، حياة، جمال، قوة، مجد، جنة، حبور، أب، نار، حب... ورموز النار هي: نور، حب، تطهير، حياة، شمس، رب، طاقة، روح، مجد قوة، الخ...

تبدو الترهات متسلطة على عقل الولد. وهذا ما يدل على أن العقلية الفردية تنمو شيئاً فشيئاً من العقلية الجماعية للطفولة الأولى للإنسانية. بل أن هذه العناصر الترهية، الميتولوجية، تتجلى أيضاً في فكر الإنسان الراشد في حالات غياب عقله النير: في الأحلام، في الذهان حيث تظهر لنا طرائق في التفكير والتخيل أو أفكار وتخيلات وكأنها بقايا ورواسب العقل الجماعي للعرق البشري أي لذلك العقل في صورته الأولى، الابتدائية، إبان الطفولة الأولى للانسانية. لدراسة اللاوعي الجماعي دعا يونغ لا لاستكناه الأحلام، وتحليل فنتازيات التداعي الحر فقط بل، وبالاضافة إلى ذلك، لضرورة دراسة الميتولوجيا المقارنة والأساطير الشعبية والفولكور.

٩ ـ أنيموس وأنيما، إدغام يونغ لظاهرة التعويض في عقيدته:

يقول يونغ أن ليس للاوعي جنساً معيناً. إلا أنه حسب جنس الواحد منا فإن لا وعيه الشخصي ـ بفعل ظاهرة التعويض ـ يحمل بعضاً من خصائص الجنس المعاكس.

ففي كتابه «الأنا واللاوعي»، يرى أن هناك صلة تعويض بين السيرورات اللاواعية وبين الوعي، فما لم يستطع المرء أن يحققه في حياته الواعية والخارجية يحلم به في لاوعيه. من هنا ينوجد كائنان هما «أنيموس» و«أنيما»[1]: يقوم الأول في لاوعي المرأة، بينما يقوم الثاني في لاوعي الرجل. ويقتصر عمل الأنيما ـ التي هي مؤنثة ـ على تعويض وعي الرجل، ويحصل العكس لدى هذا الأخير. ويعطي يونغ على ذلك مثالاً فيقول: إن المرأة أكثر وجدانية، عاطفية؛ بينما يكون الرجل أكثر فكرية. إلا أن لاوعي المرأة، حيث الأفكار،

---

(١) القرين والقرينة، حسب ترجمة البعض.

يعوض عما هو في الوعي. وفي لا وعي الرجل عواطف كثيرة يجهلها وتعوض عما في وعيه من نقص في العواطف (لذلك يجب على الإنسان أن ينشىء جسراً بين وعيه ولا وعيه، أن يتكامل). ومثال ذلك: تظهر القرينة (أنيما النفس) غالباً عند المرضى بشكل حية، أو باللون الأخضر وهو لون الحياة الذي يناسبه[١].

١٠ ـ سيكولوجية يونغ، بعض مما لها ومما عليها:

يلاحظ، مما ورد، أن يونغ قد اهتم بمبدأ الكلية النفسية أي أنه رأى أن الوظائف النفسية تشكل كلا عضويًا تتحكم، في داخله، كل وظيفة بالأخرى بواسطة ظاهرة التعويض: فالفقر في الفكر يعوض عنه بغنى وقوة في العاطفة، واللاوعي يعوض نقائص الوعي، والنمط المنبسط الاتجاه في حياته الواعية هو انطوائي في حياته اللاواعية، أي أن الوعي المنبسط يوافقه ويعوضه، في الإنسان الواحد ذاته، لا وعي منطو؛ وبالعكس.

ـ من خصائص هذه السيكولوجيا الاعماقية (تيفنبسيكولوجي) أنها والفت ودغمت سيكولوجية آدلر وسيكولوجية فرويد. فقد رأينا أنه جمع في الليبيدو، مثلاً، المفهوم الفرويدي ونزعة التفوق الآدلرية.

ـ من حسنات يونغ اعتباره أن لا شيء ثابت حتى الآن ثباتاً مطلقاً يسمح لعلماء النفس بأخذه والانطلاق منه على أنه حقائق راسخة. المهم، بنظره، رفض التقوقع في مذاهب جامدة ومناهجية صلدة ومقفلة، في عقيدوية. والأفضل من التحليق في غياهب الماورائيات، هو الوقوف على أرض من الوقائع والأحداث. ولذا يبدو يونغ غير ممنهج أو غير مبسط ومخاطط لمباحثه ونظرياته لأنه يبقى عند تعقد الواقعة الإنسانية وطبيعتها حيث لا منطق ولا تبسيط.

ـ أوضح أهمية الناحية النفسية في صحة الفرد إذ رأى أن ثلثي الذين يترددون على العيادة ليسوا عصابيين بالمعنى العيادي، الاكلينيكي، للكلمة بقدر ما هم يتألمون من كون حياتهم بلا معنى ولا مضمون. من هنا فإن يونغ يبدو وكأنه يميل إلى دراسة الروحانيات وتأثيرها في الصحة النفسية والبدنية، أو كأنه يلتقي بمفاهيم ماورائية حول النفس والروح.

---

(١) Jung, Métamorphoses de l'âme et ses symboles (Genève 1953), P. 712.

ـ يرى الفرويديون أن الأنماط العتيقة، الأولية، تشكل عقبة إذ يصعب فصلها أو فكها لاعتبارها وقائع فوقفردية. وعلى هذا فهم يتهمونه بأنه يحل محل التحليل الحقيقي الفعلي ذلك التأمل النظري لبنى جماعية مزعومة.

كما يتهم هؤلاء يونغ بأنه يبخس دوافع الهو فعاليتها في الأنا وذلك بتفريغها من كل صفة فردية. ذلك ما فعله، على سبيل المثال، بتضئيله عقدة أوديب على حساب كينونة فارغة هي الصورة الجماعية للأم[1]. بتعبير آخر، إن التعلق بالأم ـ تلك القضية التي أثارت على فرويد، ومعه، ضجة كبرى ـ يغدو لدى يونغ ذا معنى إناسي (أنتروبولوجي) يدل على الأرض. وعلى ذلك فالصورة الجماعية للأم ـ الأم التي هي ملجأ وأمان ـ يرمز إليها بصور مثل: البحر، شجرة الحياة، الوكر، القوقعة، المدينة، مسقط الرأس، الطبيعة الأم، الماء العميق[2]، وغير ذلك من رموز أشرنا إليها.

بل ان فرويد ذاته يتهم يونغ بأنه يغفل دور تاريخ الفرد، ويتجاهل الإقرار بالجنسية الطفلية (الولدية)، وأنه يحيد عن ضرورة تحليل الطفولة...[3].

والحقيقة أن التحليل على الطريقة الفرويدية طويل وباهظ ثم، من جهة أخرى، محصور النطاق إلى حد ما إذ أنه لا يشمل الطاعنين في السن. لذا فإن اليونغيين على اقتناع تام بأن الاتصال بالصور والرموز الطاقوية لـ «اللاوعي الجماعي»، والتي هي المصدر الحي للقوة النفسية، هو عمل نافع في حالات الهرم والشيخوخة.

لكن الفرويديين يجيبون هنا أن العلاج اليونغي يتيح للطاعنين في السن أن يتعلقوا بشيء ماء، ولكن دون أن يحدث هذا تحولاً حقيقياً لدى المريض.

ـ نظريته في الأنماط النفسانية، في الطبائعية، لا تستطيع أن تحتوي سائر الناس وتقسمهم تقسيماً دقيقاً إلى هذا أو ذاك من الأنماط. وحتى قول يونغ ـ تصحيحاً منه لنظريته هذه ـ بنمط ثالث هو الثنائي الاتجاه (المتكافىء الاتجاه) لم يكن كافياً ولا مشبعاً مستنفداً.

ـ لا شك بصعوبة استيعاب، ولا سيما الاحاطة، بنظريات يونغ من قبل الرجل العادي. فهو قد تعمق وتوسع فأكثر وزاد. ألم نلاحظ، هنا، ميله إلى قضايا فلسفية وما

---

(1) را.، عن النمط الأساسي للأم عند يونغ، المرجع السابق، ص ٣٩٢، ٣٩٤، ٥٤٦...
(2) نفسه، ص ٣٦٦ ـ ٤٠٩.
(3) فرويد، حياتي والتحليل النفسي (ت. ع.)، ص ٨٣.

ورائية؟ كانت كثيفة اهتماماته بالفلسفة والميتولوجيا والتاريخ وعلم الإنسان (الانثروبولوجيا)، والدين (قال إن مشكلة الإنسان المعاصر هي مشكلة دينية في جوهرها) والأدب، والفنون، والعلوم الخفية (السحر، الشعوذات وعلم الصنعة، السيمياء. . .)

الباب الثالث: ليبوت زوندي

١ ـ منطلقات نظرية زوندي:

رأى فرويد النفسية مرتبطة بالشروط البيولوجية، من هنا كانت أبحاث الطبيب الهنغاري زوندي تنطلق، من نواح بيولوجية، في تفسيره للاوعي والنفسية. وقد كانت نقطة ابتدائها من القصة الآتية التي يرويها حيث يقول:

جاءتني يوماً شابة مع زوجها تشكو خوفها الوسواسي، التسلطي، من أن تسمم ذويها الأعزاء. وعند الانتهاء سألتني والدموع ترقرق في مآقيها:

ـ هل رأيت في حياتك شخصاً تشجيه أفكاراً بمثل هذه الغباوة؟

ـ منذ سنوات، أجبتها قائلاً، كنت أستقبل بانتظام سيدة عجوز لطيفة، من الريف، جاءتني تتألم من أفكار تسميم أهلها، أفكار هي من هذا القبيل. ثم أنها، أيضاً، كانت تصوغ شكاويها بنفس المفردات تقريباً.

أما الزوج، الذي كان حتى ذلك الحين جالساً على مقعد وغارقاً في الصمت، فقد أجاب فجأة:

ـ إني أعرف هذا الأمر، سيدي الطبيب، فتلك السيدة الهرمة هي أمي[1].

دهش زوندي، مؤسس «تحليل القدر» (Schicksalsanalyse) من هذا التطابق، وآمن بأن هناك علاقة سببية بين الحالتين وراح يسائل نفسه ويبحث: لماذا اختار هذا الرجل المرأة التي لاحقتها، بعد زواجها منه، الآلام والأشجان التي تلازم أمه؟.

هنا زوندي لم يقبل اللجوء للصدف، بل آمن بأن أمراً مقدراً هو ما أملى هنا الاختيار وربط بين الأشخاص الثلاثة. من هنا افترض أن المورِّثات هي المفسرة لذلك: أن عودة

---

(١) يراجَع: كتاب زوندي، تحليل القدر (تحليل الـ «شيكزال»)، الصفحات العشرين الأوائل:
Lipot Szondi, Schicksalsanalyse, Benno Schwabe, Bale, 1948.

عناصر جدودية متشابهة أو متواحدة ـ أو بعبارة من علماء الوراثة، أن المورّثات المتنحية= «Gènes recessifs»[1] ـ هي الأساس لهذه الوحدة المشتركية في القدر بين الأم وابنها وكنتها. إن هؤلاء أقارب بالمعنى الوراثي للكلمة: فعصاب الزوجة يشبه كثيراً عصاب الحماة وإلى درجة يصعب معها القول بالتطابق العرضي، أو بالصدفة العابرة. لا بد إذن من أن الزوجين قد انجذبا لبعضهما البعض لأنهما كانا يحملان نفس المورث الذي كان عندها مسيطراً بينما كان عنده في حالة متنحية.

والذي ثبت زوندي على فرضيته هذه هو نتائج أبحاثه الغزيرة على أكثر من خمس مائة شجرة نسب عائلية لأشخاص لا سويين بل ولسويين أيضاً.

٢ ـ اللاوعي العائلي:

وهكذا فبين اللاوعي الشخصي واللاوعي الجماعي وضع زوندي ما سماه باكتشافه للاوعي العائلي. هذا اللاوعي مؤلف بفعل المورثات التي لا تؤثر في مجمل خصائص الجسم العضوي أي في النمط الظاهري (Phénotype) بل أنها تحدد، تحديداً قدرياً، اختياراتنا مثل اختيار الأصدقاء، اختيار الزوج أو الزوجة، اختيار المهنة بل وحتى اختيار الأمراض والموت[2].

٣ ـ زوندي والنظرية الوراثية الضدمنديلية:

ينطلق زوندي من النظرية البيولوجية القائلة إنه ليس هناك مورثات متنحية بشكل مطلق، أي تبقى كامنة كموناً تاماً بسبب وجود مورث سائد يقف في وجهها ويمحيها. فكل المورثات ـ في نظريته ـ تنزع لأن تتمظهر وتعمل[3].

وعلى هذا فالمورثات المتنحية تحافظ على ما سماه زوندي بالانتحاء المورّثي[4] أي تلك الدينامية التي تدفع شخصين، الواحد نحو الآخر، إذا كانا يحملان مورثات متطابقة

---

(١) المورث المتنحي «Gène recessif» هو عكس المورث السائد «Dominant».

(٢) كان التحتعنوان لكتاب زوندي، «تحليل القدر»، والذي ظهر عام ١٩٤٤، هو: «الاختيار في الحب والصداقة والمهنة والمرض والموت». وفي هذا دلالة على طبيعة نظرية المؤلف.

(٣) هذا عكس النظرية المندلية التي تنص على أن مورثاً مسيطراً، سائداً، يمنع منعاً باتاً عمل المورثات المتنحية في تكوين الفرد ما دام هذا السائد واقفاً في وجهها ويعارضها.

(٤) الإنتحاء الوراثي أو المورثي: الإستئراث «Génotropism»

متواحدة[1]. والمورثـات وإن كانت بيولوجية من حيث أصلها ومصدرها، فإنها تحدث تأثيرها وفعلها على الصعيد الروحي، على صعيد الارتعاشات =الغرائز (Pulsions) النفسية. ففي القصة المذكورة عن الوسواس ذاته الموجود لدى الحماة وكنتها، رأى زوندي أن المورث الذي حتم ذلك التصرف موجود أيضاً لدى الزوج ولكن بحالة هي متنحية بحتة وبالتالي بدون تأثير أو فعل في تكوينه (جبلته) الفيزيائي أو النفساني. وهٰذا المورث عينه هو ما دفعه صوب تلك المرأة التي كان لا بد أن تظهر عندها، في وقت متأخر، فكرة التسميم المتسلطة، وهو أيضاً ما حتم حبهما وزواجهما.

٤ ـ تحليل القدر:

بعد ذلك انصبت أبحاث زوندي على وضع تقنية لنظريته التي سماها، كما رأينا، «تحليل القدر» تحليل ألـ«شيكزال». فميز بين نوعين من القرابة: القرابة في الدم، والقرابة في المورثات المتنحية التي هي قرابة أكثر روحانية وغير مرئية وهي التي أولاها «تحليل القدر» عنايته.

كما اهتم «تحليل القدر» بطرائق اكتشاف العوامل الوراثية المخبأة بأن درس لا فئات الدم لوالديّ الشخص فقط، بل ولأولئك الذين دخلوا أسرته عن طريق الزواج أو الذين تربطهم به أواصر مودة وصداقة، أو بينهم مشتركية في المثل الأعلى.

كان زوندي يقدم ستة منضودات (سلاسل) الواحدة منها مؤلفة من ثمانية صور، أي ٤٨ صورة. وفي كل منضودة كان هناك صورة شخص مصاب، بطريقة متميزة، بإحدى النشازات (Anomalies) الدوافعية ـ وهي ثمانية دوافع وفقاً للترتيب الذي أقامه زوندي نفسه. وعلى الشخص أن يختار السحنتين، الصورتين، اللتين تبدوان له الأكثر لطافة، الأقرب إلى نفسه، اللتين يتعاطف معهما أكثر من غيرهما[2].

وصرح مؤسس تحليل القدر أن النتائج التي حصل عليها كانت مدهشة وفاقت مبتغاها، وعلى هذا فقد صاغ جملة حُكْمية جعلها ركيزة نظريته، وهي: «لاحظ

(١) متواحدة، «Identiques»، متماهية، متهاهية (هُوَ يدخل في هُوَ آخر)، متذاوتة.

(٢) يراجع بالفرنسية كتاب زوندي ـ ترجم وصدر في باريس سنة ١٩٥٢ ـ الذي يحوي على هذا التشخيص التجريبي للدوافع (الغرائز):
Szondi, Diagnostic expérimental des pulsions, traduit par R. Bejaranopruschy, Paris, P. U. F., 1952.

الاختيارات الدافعية لرجل ما وستعرف ممن قد تحدر، ومن هو، وما هو القدر الذي ينتظره»[1].

٥ ـ الحرية، أهمية التربية والتوجيه المهني:

يعود زوندي إلى معضلة الحرية، تلك المشكلة الماورائية بل والسيكولوجية أيضاً، فيقول: لسنا أحراراً في اختياراتنا، ذلك أن المورثات هي التي تختار عنا، تختار لنا.

لكن ذلك لا يعني أننا مجبرون، وأننا مسيرون بقضاء وقدر لا سلطان للإنسان عليهما. وهنا يقف زوندي موقفاً وسطاً بين الجبر الذي تفرضه علينا المورثات وبين الاختيار الذي يراه موجوداً فقط ضمن الدائرة البيولوجية لهذه المورثات عينها. تلك هي، مثلاً، حالة القدر الفصامي الشكل. قد نستطيع أن نعيش هذا القدر بعدة طرق وأشكال: فهناك مفصوم فصاماً بسيطاً، مجرد فصام بسيط، وهناك من يتألم فقط من وسواس ما، وهناك شخص قد يصاب بالبارانويا، أو من يصبح فعالاً نشيطاً، أو مخترعاً. هذه الجبرية، إذن، قابلة للتوجيه والانقياد. من هنا أهمية الطفولة والتوجيه المهني اللذين يقودان هذه الجبرية ويوجهانها: إنهما يقودان الدوافع، أو يوجهان الميول الدافعية ولا سيما للعُصابيين وللذهانيين من الناس. وعلى المربي والموجه المهني واجب العناية بهذه الميول الدافعية لا الاقتصار فقط على تربية الاستعدادات البدنية والروحية للولد. ويشدد زوندي على أخذ الدوافع بعين الاعتبار في التربية والتوجيه المهني؛ إذ أن إهمالها يجعل عمل المربي، والموجه، كحاطب الليل.

٦ ـ زوندي في مدرسة التحليل النفسي:

احتل اللاوعي منزلة كبرى في أبحاث زوندي، مثله في ذلك كمثل فرويد وآدلر ويونغ. وقد انصبت أبحاثه، كما رأينا، على الكشف عن المورثات المتنحية أو الكامنة التي تحتم وتحدد اختياراتنا. يعني ذلك، بتعبير آخر، أن المورثات المتنحية ـ أو الكامنة ـ ترتدي جلباباً نفسانياً، أي أنها بنظرة ذات دلالة ومعنى نفساني: فالتشوقات (Aspirations) الدافعية، تلك الدوافع المتعلقة بالمورثات المذكورة، هي لا واعية. ذلك أنها كامنة

(١) وردت في فولكيه، المرجع المذكور، ص ٢٥٤، مستقاة من زوندي، تحليل القدر، ص ١٣٦.

(Latentes)، وكامنة أو متنحية تعني لا واعية، أي أنها كامنة بالنسبة **للوعي**.

وباختصار، نظرة اللاواعي هنا، كما يلاحظ، نظرية بيولوجية. ولا يبحث زوندي عن اللاوعي النفساني فقط، بل أنه تعمق أكثر في المشروع الذي رسمه فرويد قبلاً وهو القعر الفيزيولوجي، أو الأرضية الفيزيولوجية للعقد النفسية. لقد ظن زوندي أنه وجد هذا القعر للعقد اللاواعية، وأنه وجده في المورثات المتنحية، في البيولوجيا، في الفهم البيولوجي للاوعي، في أن المورثات الكامنة هي لا واعية (أي كامنة بالنسبة للاوعي).

يبقى بذلك زوندي، وإن غاص أكثر من شيخه في البيولوجيا، في عداد مدرسة التحليل النفسي، أو علم نفس الأعماق، التي تؤوب بأصلها إلى فرويد، والتي تبقى واحدة مهما اختلفت طرائقها حسب قول زوندي عينه.

لا شك بأن نظرية اللاوعي العائلي ذات قيمة، وهي تسلط أضواء على النفسية اللاواعية، على طبقة من النفسية العميقة. كما أن زوندي قد رتب هذه الطبقة فوضعها بين طبقة اللاوعي الشخصي الذي اكتشفه فرويد وطبقة اللاوعي الجماعي الذي اكتشفه يونغ. من هنا نرى أنه، باكتشافه للاوعي العائلي ووضعه إياه بين هذين النوعين المذكورين، قد وضع نفسه بين فرويد ويونغ. ولقد أصر على أن يبقى في حظيرة التحليل النفسي وأن يبحث عن «شجرة العائلة» ـ عن نسب ـ اللاوعي.

. . . وحصلت انشقاقات أخرى ـ داخل مدرسة التحليل النفسي ـ وتعديلات: رأى أوتورانك، مثلاً، أن الجنس ليس الدافع الأساسي لا في الحيوان ولا في الإنسان البدائي أو المتمدن. وقال بنوع من الارادة غير الواعية، وبأن العلاج النفسي يجب أن يكون ـ كما قال آدلر ـ عمليات يقوم فيها الوعي والارادة بدورهما الهام بدل التخبط في الرموز والعقد النفسية والأحلام والغوص في عالم الطفولة الشائك.

وقد غاص الكثيرون في خضم الأحلام، باحثين عن أسبابها حتى في صدمة الميلاد (Birth Trauma) التي تبقى ـ كما يرى رانك ـ تظهر وتنجلي في أحلام مثل السقوط في الماء، الدفن حيا، المرور في نفق ضيق، الخ. في مجال الأحلام، تعددت البحوث؛ هنا ينفع

(١) را. : للمزيد، محاضراتنا في التحليل النفسي.

الالماع إلى نظرية فيلهلم شتيكيل، مثلاً، في أنها مهرب من مشكلات الحياة، وأن اللاوعي يعمل على طرد المشكلة بسبب ما يصاحبها من ألم لصاحبها . . .

لم نذكر أسماء عديدة في التحليل النفسي، إلا أنه لا يجوز أبداً إغفال شخصيات مثل: جونز، رايخ، سوليفان، روجرز، الخ. . أما العاملون، اليوم في هذا الحقل ـ والمدرسون للمادة بشكل خـاص ـ فهم كثيرون أيضاً ويصعب ذكر ألمعهم. وقد وضع في اللغة الفرنسية ـ كما حصل في الانكليزية قبل ذلك بكثير ـ معجم للتحليل النفسي جم المنافع.

كما لا غنى عن ذكر التفسيرات السطحية، والساذجة أحياناً عديدة، التي اتبعت التحليل النفسي: فاذا قتل رجل أحداً قيل إنه تعرف فيه على والده الذي هو الغريم الحقيقي، وإذا قتل هذا نفسه قيل إنه تعرف في نفسه على والده. والأم تكون، في هذه التفسيرات المتسرعة، الصديقة أو الخليلة أو الزوجة أو ـ أحياناً ـ الحزب، أو الدولة أو الحكومة أو الوطن، الخ[1] . . . يعني ذلك أن هناك من فسر العداوات الحزبية والثورات والاختلافات بين الأشخاص والمذاهب السياسية والاجتماعية (كالاشتراكية والشيوعية) بأنها ثورة ضد الأب، أي انطلاقاً من عقدة أوديب لدى الفرد[2].

الباب الرابع: التحليل النفسي وعلم الاجتماع

الابتعاد الأكبر عن فرويد كان الذي جرى لدى القائلين بأن الاضطرابات النفسية تحدثها الاضطرابات الاجتماعية. وهؤلاء، استعملوا التحليل النفسي والحالات الباتولوجية. ومثلاً فإن مرغريت ميد أوضحت أن حضارات مختلفة، وإن تجاورت، تمنح الأطفال شخصيات مختلفة (في كتابها: الجنس والمزاج في ثلاثة مجتمعات، صدر عام ١٩٣٥).

كما أولت كارين هورني (في: الشخصية العصابية في زماننا، ١٩٣٧ صراعاتنا

---

(١) Kolnai, The War against the West, 1938.

(٢) بنظر كولناي، المرجع أعلاه، الشيوعية البسيطة هي «تراجع جزئي إلى جهة الأم مع إيقاف عمل الأب أو مصدر السلطة، والشيوعية اللاملكية تزيد في عملية التراجع وإزالة الأب تماماً مع التضامن كأخوة يتحدون كلهم مع الأم اتحاداً قوياً. راجع مجلة علم النفس، (القاهرة، عدد ٣، مجلد ٣)، ص ٢٠٨.

الداخلية، ١٩٤٥) الأمراض العصابية ولا سيما الشعور بالنقص كنتيجة اضطراب في علاقات الأنا مع الغير. وبهذا فهي ترى أن العصابي والسوي يختلفان بالنسبة للحضارات، وحسب الزمن داخل الحضارة الواحدة. وتعتبر كارين هورني خير من يمثل الاتجاه الحديث في التحليلنفس أي الاتجاه الذي يرى للعصاب أسباباً سيكولوجية اجتماعية أكثر مما يرى الأسباب الجنسية.

والأسباب النفسية الاجتماعية عديدة، أهمها الحرمان الاجتماعي أو، على الأصح، إنها أسباب تنشأ من البيئة، من المَدنيَّة المعاصرة، من التنافس والقلق والمخاوف لدى الفرد في مجتمع لا يوفر له الأمن والاطمئنان.

إن الفرد، في المجتمع اليوم، يشعر بعزلته، بأنه متروك لوحده في خضم من المناقشات والتكالب في شتى الميادين: ١) في الميدان الاقتصادي، يشعر بأنه مرغم على النضال ضد الغير، على اللهاث بغية تأمين اللقمة، على اعتبار الآخرين أخصاماً له، الخ.؛ ٢) في الميدان الاجتماعي، يرى أن علاقته مع الآخرين قائمة على التزاحم والتسابق، وأن المودة مفقودة وأن الثقة بالغير تؤدي إلى دماره، وأن الناس ذئاب، الخ. ٣) كذا الحال في الميدان الثقافي حيث التباري والتنافس وضرورة مضاهاة الغير واللحاق بهم أو سبقهم، وضرورة الظهور، الخ...

باختصار، إن المجتمع الحديث يولد في النفس مشاعر بضعف الإنسان ويقلل ثقته بنفسه، ويحدث اللاتلاؤم بين الأنا والبيئة.

ثم إن المخاوف التي يحدثها المجتمع أيضاً في النفس تساعد، هي بدورها، على عزل الإنسان وتعميق فرديته ووحدته وزيادة آلامه النفسية وهواجسه وهمومه واللاإطمئنان لديه: إنه يخاف المستقبل، يخاف المرض، يخاف على أبنائه ومن جيرانه وأصدقائه ومن ذويه ومن أقاربه، كما قد يقلق على صحته وأمنه وسلامته، على مهنته، الخ... لقد وهنت علاقات الإنسان بالغير، وضعف التضامن والمودة وصارت العلاقات تقوم على التبادل، على المنفعة، على الحساب الخ... لا على الدم والقربى الروحية والألفة... يصدق ذلك أكثر ما يصدق على المجتمعات الصناعية الأوروبية والأميركية وسيحصل الشيء نفسه في المجتمعات الزراعية وقيمها إذا تأصلت الآلانية.

وهناك، من العلماء الآخرين الذين أقاموا تعاضداً بين التحليلنفس وعلم الاجتماع، أريش فروم (E. Fromm)، فلوغيل (J. C. Flugel) وغيرهما ممن تدرس أعمالهم

في علم النفس الاجتماعي مثل: روث بندكت. رالف لنتون، ابراهام كاردينير، الخ.
ووجد آخرون أيضاً وافقوا بين التحليلنفس والماركسية، إلى جانب فئة أو فريق من العلماء
التحليلنفسانيين الذين أعطوا للعوامل الدينامية والثقافية والدينية منزلة مرموقة في ميدان
العصاب والعلاجنفس[1].

---

١) نرى التوسيع، واستعراض مدارس علم نفس الأعماق، في: محاضراتنا عن «التحليل النفسي، أوالياته وأعلامه».

القسم الرابع : قراءات ونصوص

الباب الأول : قراءات

فيما يلي ثلاث محاولات لتطبيق السيكولوجيا الآدلرية أي لتفسير الفيلسوف وعمله وِفق مشاعر بالدونية، مشاعر بضعف ـ وهمي أو فعلي ـ جسدة وبنيته. المحاولات الثلاث هذه، تفسير «يوسخ» الفيلسوف ـ كما يتهم التحليل النفسي ـ لكنها نافعة؛ وتبقى الفلسفة فلسفة سواء صح التحليل أم لم يصح[1].

١ ـ ألفريد آدلر :

في سنة ١٨٧٠، عام الحرب التاريخية بين فرنسا وألمانيا، ولد لتاجر في إحدى ضواحي فيينا، طفل حمل اسم ألفريد آدلر. سوف نرى، في هذه العجالة، أن ما يميز هذا العالم النفساني هو جعله لأسلوبه الخاص في الحياة مذهبه النفساني. كانت طريقته في مصارعة الحياة، أو سيرته الذاتية الداخلية، هي نفسها مدرسته السيكولوجية؛ أو بالعكس، من ناحية أخرى.

جعل عمانوئيل كانط الارادة مفهوماً ميتافيزيكياً، ورأى فيها مرتكز الأخلاق. وهي اليوم، حسب الابحاث السيكولوجية، لا تفهم على المستوى السيكولوجي الصرف، ولذا يتوج كل فيلسوف مذهبه بمفهوم الارادة كما يلاحظ عند الوجوديين اليوم مثلاً. أما آدلر فإنه أعطاها من نفسه، وبناها على مداميك من ذاتيته وآلامه وهواجسه، فقال في كتابه «معرفة الإنسان» : «لا تمثل الارادة شيئاً آخر غير الميل للانتقال من شعور بعدم الاكتفاء إلى شعور

(١) مقالات اطلع عليها، بالفرنسية، البروفسور هوسون (Husson) الأستاذ في جامعة ليون. وهي ضمن أطروحة دبلوم عن مشاعر الدونية حسب النظرية الآدلرية.

بالاكتفاء، أي أنها وحدها الوسيلة الممكنة للتخلص من الشعور بالنقص، وهي وحدها العضو النفسي القادر على أن يجلب حقاً عوناً سريعاً يحل محل ما ينقص الإنسان كقيمة عضوية»[1]. وفعلاً كانت إرادة آدلر فذة للغاية، استخدمها لتغطية ضعفه منذ طفولته حتى مماته راضياً عن نفسه وعمله.

كان التلميذ ألفريد الأخير في صفه، كما كان ضعيفاً في الرياضيات؛ لكنه لم يلبث أن انتقل في العام نفسه إلى مرتبة الأول في تلك المادة. لقد حز في نفسه ذلك التهديد بتحويله إلى مهنة إسكافي، ثم إن الكساح الذي أصابه باكراً، وضعف البنية التي كان عليها، أضفيا على جسمه شكلاً مشوهاً، أو غير عادي. هذا التشويه الجسماني خلق في نفسه إرادة الكفاح والصراع ضد الوسط ليجلي ويفوق أقرانه، فيغطي بهذا حطته ويستر ضعفه.

ثم قاده ميله هذا لدراسة الطب لعله يحقق بعض أمانيه في أن يداوي العاجزين، وأن يهب الصحة للضعفاء والمرضى ويعطي القوة لمن، هو مثله، قد حرمها ويفتش عنها. كان يود أن يحل ويربط كي يرى نفسه بمنظار آخر، كي يراها قوية، ذات نفوذ وقدرة، وفوق العيب الجسدي الذي ابتلي به. وما تزال أمنية الضعيف التي تراود خياله وتشغله هي القدرة على التسلط، وإعطاء القوة والجاه. لكن دراسة الطب لم تقدر أن تقيه آلام إحساسه المرضي بنقصه ودونيته. والمتاعب النفسية ـ من هواجس ومشاكل فكرية وذهنية ـ تنهك الأعصاب، وتخل بطاقتها وفسيولوجيتها. وهكذا فقد اتجه آدلر نحو الدراسات النفسية، فمعرفة النفس تؤدي لمعرفة الاعوجاج، ومن ثم لمحاولة علاجه فزحف نحو العلوم والثقافات يعب منها، بكثرة، ويظهر قدراته أمام الآخرين ـ وهم سبب شقائه ومرضه ـ حتى صار أستاذ علم النفس الطبي في كليات نيويورك. ثم عرف فرويد. كل هذا النجاح لم يسكت نداء شعوره الملح بضرورة التقدم العملاقي لشفاء نفسه. فلا نيويورك، ولا كلياتها، ولا شيء بالدنيا يقيه لظى شعوره أو ينسيه أنه غير البشر هيئة وجسداً، البشر الأقوياء.

وكان أمامه فرويد في شهرته التي عمت الآفاق. وأحس آدلر بشيء ذاتي، دفين، لم يلحظ بعد أن أناه صارت مساوية لما كان يود أن تكون. فكان عليه أن يثور على فرويد، أستاذه، ليشبع ميله، ليجد الشهرة، وليتبع ذلك التعطش الذي هو غاية النشاط التي نسعى لتحقيقها. قد ينجح الأعرج مثلاً في التعويض عن عيبه الجسدي بالاجادة في بعض

(1) A. Adler, La connaissance de l'homme, P. 26.

فروع الفنون، فيتكيف مع بيئته، ويجاري رفاقه، بل قد يبزهم أحياناً. ومثله الأعمى، والغريب، وابن الأقليات الاجتماعية، لكن قد لا يتم التكيف أحياناً، أو يفشل التعويض، وتزداد الرهبة من الآخرين، وتبلغ هذه حدًّا مرضياً تلاحقُ المصاب كالوسواس المتسلط. وذلك ما يسميه آدلر بالتعويض المبالغ فيه. والتعويض المتضخم يؤدي، معظم الأحيان، للقلق، والاضطراب، والخوف، وكراهية الآخرين. ووضع الذات في الدرك الأسفل، ومن بعد يختل الاتزان النفسي لنصل إلى الأمراض العصابية. وكما شدد فرويد على دور الصراع الانفعالي في تكوين الانحرافات الذهنية والعصبية، فكذلك فعل آدلر في تفسيره للعصاب. ولعل تخصصه في العلاج النفسي، الذي يكون بتربية المصاب تربية اجتماعية جديدة وفي إعادة تقييم الأنا والآخر. كان لخوفه من الوقوع بهذا الداء العنيف للسيطرة والقوة.

لذا كان لا بد من الانفصال الذي يعطيه الشخصية المستقلة، في نظره، وهذا إشباع نوعي لرغبته الجامحة في التعويض، وللصعود نحو العلاء، وفي ذلك أيضاً وسيلة للانتقام لذاته المعذبة. وهذا ما نستشفه وراء أقواله في كتابه المذكور: إن الإنسان من الوجهة الطبيعية كائن ناقص وهذا النقص يعمل كدافع مغر أو خلاب. ثم يستطرد محاولاً تعميم إحساسه الخاص وإظهار تأثيره لتخفيف مصابه، فيقول: «إننا نقدر أن نضع كمبدأ عام ينص على أن جميع الأطفال ذوي الأعضاء غير العادية يشتبكون في عراك مبكر مع الحياة. . . ولا تلبث أن تلد في نفوسهم رغبات التعويض، والمَلْء وميل للقوة غالباً ما يخفونه ويفتشون خفية وسرًّا على أن يضعوه موضع التنفيذ».

كان مذهب آدلر، كما رأينا في «اعترافاته» هذه، تجسيداً لما يجري في نفسه، وكانت مدرسته التي دعاها علم النفس الفردي هي حياته وطفولته ومذكراته ومجمل أمانيه التي عممها فجعل منها غاية النشاط الإنساني وهدف الحياة البشرية. فبعكس فرويد الذي جعل من الغريزة الجنسية الدافع الأول في الحياة، رأى آدلر أن إرادة القوة، وحب السيطرة، أو الرغبة في أن نشعر الناس بقيمتنا (أمانيه الخاصة) هي الدافع الأول. وتعليل هذه الفكرة يكمن في رغبته في معالجة نفسه التي كوتها نيران الأحاسيس بالدونية.

كان يبحث في كل مكان، وبأي وجه كان، عن علاج لشفاء هذه النفس المتألمة من متطلبات التعويض التي تفوق قدرة الجسد المتواضعة، وللقضاء على الخوف من فقدان احترام المجتمع. كان سعيه يهدف إلى تقدير الناس له، وإشعارهم بأهميته، وأنه هو أيضاً شيء ما، أو ذو قيمة، أو موضوع هام، وإن كان على ما هو عليه جسدياً وشكلياً بنظرهم.

٢ - عمانوئيل كانط:

لا شك أن الطب النفسبدني يلقي أضواء على مذهب الفيلسوف ويساعد على تفهمه واستيعابه. فعندما نعرف نفسية آدلر أو نفسية نيتشه مثلاً، يتضح لنا، إلى حد كبير، أن تعاليم الأول والثاني أيضاً هي أمانيهما الخاصة وأحلامهما. في هذه العجالة سندرس فلسفة عمانوئيل كانط الاخلاقية من خلال سيكولوجيته هادفين من وراء ذلك للتنبيه إلى المشوه والعاجز من الأطفال والتلاميذ ليساعدوا على الافادة من طاقة التعويض الخلاقة، الكامنة في الأعماق، والتي تسيرِّ الكثير من أعمال الإنسان ومسلكه، وتعمل لا شعورياً على حثه مع بيئته إلى أن ينجح.

لا يذكر كانط إلا ويذكر معه تأثيره العميق البعيد في صرح الفلسفة. فسمي فيلسوف الارادة، ومؤسس علم الأخلاق الحديث، وصاحب الفلسفة المثالية، ووالد النقدية، ومغير مجرى الفلسفة، ومعلم الفلاسفة.

ليس علينا هنا أن نعرض فلسفته، إنما نحن نحاول معرفة قدرة التعويض التي خلقتها في نفسه حياته الخاصة وبيولوجيته الضعيفة. ونود إظهار مدى انعكاس نفسيته، بتعرجها وتعقيداتها من جراء جسمه القميء وقامته القصيرة وبروده الجنسي، على نظامه الفلسفي الرائع في «نقد العقل الصافي» وفي «نقد العقل العملي» حيث تبدو جلية سيادة العقل المطلقة، وهيمنة التفكير العميق المجرد، وما إلى ذلك من يبوسة وصعوبات يعرفها عالم التفكير الصرف وعالم الفلسفة.

قال فريدريش هايني: من الصعب التحدث عن حياة كانط، أو عن تاريخه، إذ لم يكن له بالفعل حياة خاصة. لماذا لم يكن لعمانوئيل كانط حياة خاصة مثل ما للعامة من الناس وللخاصة؟ الجواب! لأنه كان يرهب نفسه فلا يقابلها، ويخاف أن ينظر إلى عاهته وتشويه جسمه، ولذا نظم حياته تنظيمًا آليا دقيقاً رتيباً رافقه حتى مات عن ثمانين عاماً، بعد أن فقد بصره وذاكرته، ولكن راضياً عن نفسه التي جعلته - بالتعويض - قمة شامخة من قمم الفلسفة. مات ومعه بروتوكوله الخاص، فقال مودعاً هواجسه الداخلية المزعجة: «إن هذا لرائع»، وكأنه يود التصريح بسره: لقد استفدت من نقصي وبلغت ما لم يبلغه الكثيرون.

إن حياة كلها رتابة وطاعة لقواعد خارجية، وأطواق حديدية، أو عيشة متشابهة

ومنتظمة إلى أقصى الحدود، ليست بغير معنى عميق. كان الناس مثلاً يضبطون ساعاتهم إذا رأوا كانط خارجاً إلى نزهته اليومية في رواق الزيزفون الصغير حيث يسير ثماني مرات في اتجاه ثم مقدارها في الاتجاه الآخر. والعجيب أنه لم يحد عن هذه العادة إلا مرة واحدة طوال حياته الطويلة، لا مع زوجة أو ابنة ترفق به أو تحن عليه، وإنما مع خادم كان يساعده إبان أمراضه المستمرة وشكواه الدائمة من جسمه.

من الطبيعي أن نستشف لماذا لم يتزوج كانط. لأنه كان يرى نقصه ونفسه في الآخرين، وعوض عن ذلك في تكريس وقته للكتب والقراءة. فعالم الكلمات أشفق من عالم البشر، وهو ملجأ المستكين ومشكى المتألم. نفس السبب هو الذي جعله يركن إلى معاشرة أبناء الطبقة المتوسطة من تجار وأصحاب حرف، ويبتعد عن مصادقة العلماء والمتعلمين وكأنه بذلك يحاول الابتعاد عن الحقيقة المجسمة في هؤلاء الذين يعرفون ما فيه وما عنه. ورفض المكاسب المادية وما توفره مؤثراً على ذلك العودة إلى الحياة المتواضعة في مسقط رأسه، وهو في كل هذا يعارك نفسه المتصدعة، في هزاله المؤثر. ففي بلده عرفه أهلها، فنسوا حالته الخارجية، وينساها هو بدوره في أعينهم، بعكس ما يحدث بين الغرباء حيث يرى نفسه بمنظار الغير، أي على حد قول ميرلوبونتي: «لست يهودياً أو هرماً أو أحدب أمام نفسي، وإنما أنا يهودي أو هرم أو أحدب أمام الغير»[1].

ما يلام عليه كانط في فلسفته الأخلاقية تلك القساوة المفرطة والفظاظة الوحشية على عواطف الإنسان وميوله. لا مكانة للمشاعر في الأخلاق عدا الشعور بالاحترام الاخلاقي، وحتى هذا الشعور ليس سوى العقل الجاف الذي يأمر ويفرض، لا العاطفة النابضة. إن الارادة الجيدة عماد الأخلاق ومرتكزها، وإن الواجب وحده دعوة كانط وفلسفته. اعمل واجبك دون تردد أو تعليل، ودون إيجاد أسباب ومبررات فهذه خارجة عن الواجب، إنها تفسده ويصبح العمل غير أخلاقي. لا انتظار فائدة من أداء الواجب، ولا شرط ولا جني مغنم، ولا خدمة لإحساس، أو هوى، أو ميل، اجتماعياً كان أو نفسانياً.

هل هذه الشكلية وإعلاء القاعدة، أو هذه الأولوية للمبدأ ورفض المشاعر الإنسانية والانتحار في الواجب، انعكاس للعقلية البروسية المتميزة بالطاعة والانتظام؟

ربما! لكن قد تكون غير الانعكاس الواضح لآلامه الخاصة التي جعلته يلجأ إلى

---

(١) ميرلو - بونتي، ظواهرية الإدراك، ص ٤٩٦ - ٤٩٧.

ضرورة الإيمان بتقوية الارادة لترد غائلة الأحاسيس بالدونية وتقضي على مشاعره الداخلية في تأليه للواجب، وتقديس عميق له وذلك لنسيان نقصه وتشويهه الجسماني[٢].

قسا على البشر وتحجرت عواطفه تجاههم عندما زادت آلامه. فهم ينعمون بالسلام النفسي وهو يشقى في أوج شهرته. وابتعد عن ذويه، كان يمدهم بالمال إلا أنه كان لا يرغب في لقائهم: فقابل مرات قليلة أخوته والتقى مرات أقل باخواته. وكلما اعتلت صحته وازدادت أوجاعه كان يفكر أكثر فأكثر بالعواطف، ويؤمن بالعقل حاجزاً ومرشداً ليزداد تقبلاً للواقع ورضاء عن النفس. فهذا الرضي هو السعادة، وهو أول شرط لها كما يقول الرواقيون بحق.

حتى الصداقة، التي هي «أنانية اثنين» كما يقول أرسطو، رفضها كانط واعتبرها فقط للدعابة والمزاح. وأوصى كانط، وهو الذي خسر صداقة نفسه ذاتها وصداقة جسمه وصحته، الناس بأنه من الواجب تسليم الصديق إن تبعه مجرم أو سأل عنه الشرطي.. الصدق فوق الصداقة لأن الأول عقل والثاني عاطفة، والعواطف سر بلواه. وأن أوصى بأن نعتبر الإنسان كهدف في ذاته لا كشيء. فما ذلك إلا لأن الإنسان صاحب عقل عليه أن يكون أباً لأفعاله وإرادته... وعمم كانط إرادته ومشيئته في أن يكون بلا عواطف وميول، وأسقط حالته ونفسيته على نظريته الأخلاقية. لم يكن في سلام مع نفسه وكتب رسالة اقترح فيها مشروعاً لسلم عالمي دائم. كان لا يشفق على نفسه وأوصى أن لا نشفق على أحد مغفلاً في الحقيقة أن الأخلاق تستفيد الكثير ـ كالعقل ـ من العواطف البشرية إذ تعطيها حرارة واندفاعا، وأنه على المبادىء الأخلاقية أن تنتظم وتحتوي وأن تدخل فيها هذه الميول والمشاعر، لا أن تتجاهلها وتستبعدها فتضعف. فلا أخلاق بدون تنظيم ووعي تام بقوة الأحاسيس وفوضى العواطف وحدتها وتأثيراتها على السلوك الفردي والاجتماعي وفي الاتزان الانفعالي.

٣ ـ نيتشيه:

يقول ج. غسدورف: «إن النظام الفلسفي يخفي وراءه الإنسان»[١]. هذه حقيقة

---

(١) G. Gusdorf, Traité de métaphysique, P. 284.

(٢) نذكّر: هذا تحليل يظهر حسنات، ومثالب أو نقص، تطبيق أوالية واحدة ووحيدة. (هي التعويض عند الشعور بالدونية) على المذهب الفكري الذي هو، عادة، نتاج حضاري عام. نستطيع لفظ الحكم عينه على ديكارت، سارتر...

تنطبق تماماً على فردريك نيتشيه الذي قال أكثر من مرة: «إن فلسفة الرجل هي اعترافات صاحبها». ثم أوضح فقال: «كنت أضع في كتاباتي كل حياتي وكل شخصيتي». من هنا التساؤ ل إن كانت نفسية نيتشيه وحياته الداخلية الذاتية، وخاصة بيولوجيته، تساعدنا على تفهم أعمق لفلسفته إن لم نقل أنها تشرح هذه الفلسفة وتظهرها انعكاساً لمراحل مَرَضية وعجز جسماني.

أحب نيتشيه ابنة الموسيقار فرانزليست، وكانت هذه متزوجة من فاغنر. أثر الحب في نفسه تأثيراً عنيفاً، تاركاً في قلبه جرحاً جسده في بعض كتبه، وجرى على لسانه في احدى أزماته الهذيانية. طعنه هذا الحب في كبريائه (جرح نرجسي)، فأحس بآلام مشاعر الدونية وتمنى، كعملية تعويضية، القوة والجبروت وتحسر على ما يحقق أحلامه.

إلى جانب هذا الجرح العاطفي كان نيتشيه مصاباً بجروح عديدة حملها معه من ميادين القتال، وكان أيضاً مصاباً بالدفتريا والزحار. . . بمعنى أن الآلام الجسدية لم تفارقه طوال حياته، إذ أمضى معظم سني حياته المنتجة طريح الفراش. كان نيتشيه عليلاً، وبدلاً من أن يرثي للضعفاء أمثاله ويرضى بالواقع الذي هو فيه، نراه يثور ضد العجزة والبسطاء، وضد من يساندهم ويحزن لحالهم. فهاجم سقراط وأفلاطون وأبيكور ثم كانط وشوبنهور و. . . متهمًا إياهم بأنهم مع المساكين والعاديين. كذلك صب نقمته على المسيحية وسماها دين الضعفاء إذ هي تقوم على عواطف الشفقة والاحسان والرأفة وغير ذلك من العواطف التي يصفها بالذليلة. فهو يرى أن لا ضرورة لوجود مريض أو متألم، لذا دعا لإبادة هؤلاء واختيار نسل ممتاز من ذوي الدم الشريف القوي. الأقوياء فقط هم كل شيء عنده: يُسمح لهم بكل شيء، ولا يمنع عنهم أي شيء، مشاعرهم القساوة والفظاظة، وعاداتهم البطش والجسارة، وصفاتهم العجرفة والصلف، واهتمامهم بالعقل معاً والجسد، لا يأبهون من مخاوف الحياة ولا يذلون هاماتهم لمصائبها وآلامها. أنانية مفرطة، وقساوة وحشية، وانكفاء على الذات رهيب، وعبادة عميقة للأنا والفردية وملذات الجسد، وعودة إلى الغرائز، وإشباع كل ما يمكن إشباعه، وتجاوز النفس ودفعها إلى الأمام، إلى أعلى وإلى الأعلى دائمًا. . . تلك هي دعوة نيتشيه العاجز العليل. ومن هنا كانت التهمة التي ألصقها به خصومه، فقالوا إنه مجنون معتوه، بينما عده أنصاره بين الأفذاذ.

والصحيح أن الجنون ميزة إنسانية، فبين المجنون والعاقل خط رفيع، وكما يقول المفكر آلن: «إن المجنون رجل يَعتبر بالتساوي كل الأفكار التي تخطر على باله، بينما لا يعير

الإنسان السليم أهمية إلا لبعض أفكاره. . . إنني مجنون في أحلامي لكني أسخر منها».
كان جنون نيتشيه عبقريته، وكانت عبقريته هي جنونه، فقد كان بالحق فتحاً في الفلسفة المعاصرة، شق الطريق للوجودية وأبدع في دراسته اللغاوية (الفيلولوجية)، وفي مفهومه للقيم، والتجاوز، والعودة إلى الأنا الإنسانية وتفجير قواها، وفي كرهه للبناء المذهبي الفلسفي، وفي. . . ، وفي. . .

أما دعوته، أو فلسفته، فلا شك أنها ـ بتطبيق الآدلرية ـ تجسيد أمانيه؛ هي ثورته على عجزه. أراد أن يكون صلباً، لكنه كان بالعكس من ذلك ضعيفاً مشلولاً يقصر شيئاً فشيئاً عن تحريك أصبع من أصابعه. إذن تشرح لنا الأسباب الفسيولوجية نتيجة ثورته. فقد أظهر علم النفس المرضي أن المصابين بالشلل مثلاً يظهرون تكبرًا جنونياً، ويرون أنفسهم ذوي قوة جسدية جبارة.

أحب القوة في ضعفه، وأحب التسلط في دونيته، وكره الشفقة على إصاباته: فتمنى البطش والفرض والاستبداد. وهكذا تحلم الزهرة الضعيفة بأن تكون سنديانة فينانة. وكان الرسام الفرنسي رينوار مصاباً بالنقرس فرسم صور أقوياء الأجسام ذوي الصحة والبدانة. وكان نيتشيه يزداد تقديساً للأبطال ويزداد جوراً وإصراراً على محق الضعيف كلما أعياه المرض وأضناه التعب الجسمي. . . وكذلك كان كارلايل في عبادة الأبطال وهو العليل العاجز. إن الطب النفسبدني هو ما يشرح لنا مذهب آدلر في علم النفس، وقساوة عمانوئيل كانط في حكمه على العواطف البشرية. والحقيقة أن تلك العلاقة المتينة التأثير بين الجسم والنفس والعقل هي كل شيء في الإنسان، وقد أدرك أهميتها مؤخراً الأطباء وعلماء النفس، كما أخذ الفلاسفة المعاصرون يعطون الجسم أهميته ومكانته بعد أن كان مبعداً عن عالم الفلسفة والفكر. حتى أن الوجودية، مثلاً، حملت لواء «إعادة اعتبار» الجسم. فقال غبريال مارسيل: «إنني جسمي»، بل إنه جعل من الجسم ما كان يراه الفلاسفة الأقدمون في العقل من حيث إعطاؤه الأولية والتقدير الفائق.

إن دعوة نيتشيه لإرادة القوة وللجموح نحو السيطرة ساعدت كثيراً على تكوين أماني الشعب الألماني وإيمانه بضرورة الحرب وبأنه شعب سيد (هرفولك/ Herrvolk) ومتمتع بعقل خاص يتميز عن العقل الأوروبي. فوراء هجل بنى نيتشيه الكثيرمن مبادىء النازية، واسس الجناح الهجلي اليميني؛ بينما تزعم ماركس الجناح اليساري في الهجلية. وبتصادم هذين الجناحين تولدت شرارة الحرب العالمية الثانية، والأولى أيضاً. فإيمان نيتشيه بالتعدي، والعيش على جماجم الآخرين، وازى المناداة المناداة بالمجال الحيوي والحدود

المتنقلة في السياسة الألمانية العالمية (فَلْتبوليتيق Veltpolitik)، كما وازت قوة الجيش النازي (الريخسفر) تدله أو وله نيتشيه بالنفوذ والجبروت. . .

في العدد الرابع من مجلة الماورائيات والأخلاق الفرنسية لسنة ١٩٥٩، يرفض الكاتب زعم شلختا ـ وهو أستاذ في مدرسة التكنيك العليا في دارمشتات وأول من اطلع على أوراق نيتشيه الشخصية ـ بأن أخت نيتشيه هي التي ألفت كتاب «إرادة القوة»، متكئاً على أسباب ودوافع بعيدة أو قريبة. إلا أن السبب الرئيسي في نظر علماء النفس الآدلري، الذي يؤكد أن نيتشيه كان المؤلف لا الأخت، هو القول الذي سبق أعلاه بأن مرض نيتشيه دعاه لأحلام يقظوية تدعوه للتفوق والتعويض كانت هي مذهبه الفلسفي[١].

الباب الثاني

نصوص الرموز الجنسية

من كتاب فرويد[٢]: المدخل إلى التحليل النفسي: الترجمة الفرنسية، ص ١٣٨ ـ ١٤٤). يتمثل الجسم الإنساني بالبيت. ولقد قال بذلك، من قبل، شيرنير[٣]. والبيوت ذات الحيطان الملساء هي الرجال، أما تلك التي لها نتوءات وشرفات يستطاع التعلق بها فهي تمثل النساء. . .

. . وللوالدين رموز هي الأمبراطور والأمبراطورة، الملك والملكة، أو غير ذلك من الشخصيات الفائقة الاحترام. وتتم الأحلام التي يتمثل فيها الوالدان في جو من الشفقة، عكس ما هو الحال بالنسبة للأشقاء والشقيقات فهؤلاء وأولئك هم في الأحلام:

---

(١) نذكّر، مرة أخرى، بأن الفلسفة ـ والعطاء الفكري عامة ـ لا يفسر بعامل ذاتي، وحيد، ناف غيره. القضية أعقد وأغنى، بالطبع. لكن المقصود هنا محاولة تطبيق الأدلرية على المذاهب الفلسفية. ثم هي محاولة تساعد على فهم سلوك بعض المعاقين بحكم تشوه أو أحاسيس بالدونية. هنا نلقي أواليات التغطية والتعويض في التكيف النفسي الإجتماعي.

(٢) الترجمة حرة، بتصرف واسع يلخص المحتوى الغني لست صفحات.

(٣) انتفع فرويد منه كثيراً.

حيوانات صغيرة، دويبات. ورمز الولادة هو، بشكل شبه دائم تقريباً، عمل ما يقوم الماء فيه بدور كبير: القفز إلى الماء، أو الخروج منه، إخراج إنسان من الماء، أن ننقذ أحداً أو أن ينقذنا أحد، لا سيما إذا كان الأمر مع شخص تربطنا به علاقة أمومية. والموت الموشك يرمز إليه، في الحلم، بالرحيل، بالسفر في قطار، أما الموت الذي قد حصل فببعض النذر الغامضة، المشؤومة...

إلى جانب هذا الميدان الهزيل، يقوم مضمار غني ومتنوع إلى درجة خارقة، إنه مجال الحياة الجنسية، والأعضاء التناسلية، والأعمال الجنسية، والعلاقات الجنسية. وهكذا تشكل الرموز الجنسية القسم الأعظم من الرموز في الأحلام... وبينما نجد المحتويات التي يدل عليها محدودة العدد، فإن الرموز التي تدل على كل شيء منها وفيرة العدد إلى حد خارق وبعدد جد غزير....

يرمز للعضو التناسلي للرجل[1]، في الأحلام بأشياء تشبهه من حيث الشكل ومنها: القضبان، المظلات، الجذوع، الأشجار، الخ... وكذلك أيضاً بأشياء مثله تكون ذات قدرة على الدخول إلى جسم وإحداث جروحات فيه: أسلحة حادة من جميع الأنواع مثل السكاكين، الخناجر، الشفرات، السيوف، أو أيضاً أسلحة نارية مثل البندقية، البارودة المسدس.

ويتمثل أيضاً بأشياء يخرج منها سائل: صنبور، ابريق، نافورة، ينبوع، وبأشياء أخرى ذات خاصية الاستطالة مثل القناديل، الأقلام ذات الرصاصة المخبأة والتي تبرز بتحريك معين..؛ بالمطرقة، ومبرد الأظافر ومسكة الريشة... ثم أن ميزة الاحليل في أن ينتصب ضد الجاذبية جعلت له رموزاً مثل المناطيد والبالونات والطيارات (...) لذلك فأن الطيران في الحلم رمز جنسي، حتى الطيران لدى النساء يفسر على الشاكلة نفسها أيضاً، إذ أن البظر يشبه الاحليل لدى الرجل، ويقوم بنفس الدور الذي هو لهذا الأخير، وذلك في الطفولة وفي العمر الذي يسبق العلاقات الجنسية.

... أخيراً، من الرموز الجنسية الذكرية هناك أيضاً: الزواحف، والأسماك، ولا سيما الحيات. كذلك فإن القبعة والمعطف أخذا مكانهما بين هذه الرموز، واليد والرجل أيضاً.

---

(١) بنظر فرويد يمثل العدد المقدس ٣ أهمية رمزية خاصة من حيث دلالته على الجهاز التناسلي، بشكل عام، للرجل (ص ١٣٩، من الترجمة الفرنسية، ص ١٦١ من الإنكليزية).

(. . .) من جهة أخرى، فإن العضو التناسلي للمرأة يتمثل بسائر الأشياء ذات التجويف الذي يوضع فيه شيء ما، مثل: المنجم، الحفرة، الكهف، الصندوق، القبو، الأوعية، الجرار، القناني، الجيب، المركب. وهناك أشياء مثل: الخزائن، الأفران، الغرف، فإنها تعود إلى الرحم أكثر مما تمثل العضو التناسلي بالذات. والرمز غرفة قريب هنا من الرمز بيت، باب، بوابة؛ وهي الأشياء التي أصبحت بدورها رموزاً تدل على مدخل الفوهة الجنسية. . . ومن بين الحيوانات، فإن الحلزون والأصداف هي بلا شك رموز نسائية. ولنذكر أيضاً، من بين أعضاء الجسم، الفم كرمز للفوهة التناسلية.

. . . والنهود ينبغي اعتبارها كقسم من الجهاز التناسلي، فهي كنصفي الكرة الآخَرَيْن في جسم المرأة، تلقى دلالة رمزية لها في التفاح، الدراق، والأثمار بوجه عام. والشعر الذي يحيط الجهاز التناسلي لدى الجنسين يرمز إليه بغابة، أجمة. . .

. . . التزحلق، النزول المفاجىء، اجتثاث غصن، تلك هي التمثلات الرمزية للاستمناء. أما العلاقات الجنسية فيرمز إليها بنشاطات مثل الرقص، ركوب الخيل، السباحة، الصعود؛ أو بحوادث جسيمة مثل أن يُدهَس الشخص بسيارة. يضاف إلى ذلك بعض النشاطات اليدوية، والتهديد بسلاح. الدرج، السلم، الانحدار، وعملية الصعود، تدل كلها على تلك العلاقات. . . .

. . . والسؤال الآن هو كيف نستطيع أن نعرف دلالة هذه الرموز للأحلام، بينما لا يقدم لنا الحالم نفسه أي معلومات عن ذلك؟ تأتينا هذه المعرفة من مصادر عدة: القصص والروايات والأسمار والدعابات والأساطير والفولكلور، أي من دراسة العادات والاعراف والتقاليد والأمثال والأغاني لمختلف الشعوب، وللغة الشعرية واللغة الدارجة[1].

---

(١) قا.: الترجمة الإنكليزية (بقلم جون ريفيير)، ص ١٦٠ ـ ١٦٦.



الفصل الثامن

علم نفس الشكل

القسم الأول: المدرسة الترابطية

القسم الثاني: الغشتلطية

القسم الثالث: نظرية الحقل النفساني

القسم الرابع: قراءات، التوتر النفساني



المدرسة الغشتلطية

(علم نفس الشكل، الشكلانية)

لم تفلح المدرسة الظواهرية في تلافي النقائص التي كانت تعتور المذهب الذاتي، كما أنها لم تفلح ـ مَثَلها في ذلك كمثل المدرسة السلوكية ـ في تقديم تعريف مانع لعلم النفس أو للوعي، أو للشخصية. وكانت مدرسة التحليل النفسي، بانطلاقها من نقطة خارجة عن الوعي، قد غرقت في «الأعماق» واشتطت في شطحات ونظريات؛ وحتى في الانشقاقات والتعديلات التي جلبها آدلر، سوليفان، هورني، رانك، الخ...، فقد بقيت روح المعلم المؤسس تحوم محلقة ولم تستطع أن تصل للتعريف الجامع المستنفد لعلم النفس، لفهم الإنسان وسلوكه.

ومدرسة الغشتلط (الشكل، الصورة، الصيغة، البنية) محاولة غير متواضعة ترنو لجمع الاتجاه الذاتي والاتجاه الموضوعي في وحدة (كلية، كل، جميعية) دعوها: الغشتلط، أي الشكل. أنها مدرسة موحِّدة، لا تقبل ثنائية النفس والبدن، المضمون والصياغة، الخارجي والداخلي، الذات والموضوع.

لاستكناه أكمل لنظرية الغشتلط لا مندوحة من البدء بالتعرف، السردي والنقدي، على المدرسة الترابطية في علم النفس أي مدرسة تداعي (ترابط، ارتباط) الأفكار.



القسم الأول

المدرسة الترابطية في علم النفس

١ ـ المنهج التحليلي لحوادث الوعي وللسلوكات:

كانت السيكولوجيا في القرن التاسع عشر سيكولوجيا محلِّلَة، تقوم على تحليل حوادث الوعي والسلوكات. ذلك أنها، على منوال العلوم الأخرى، أخذت تستعمل منهج التحليل: كان الفيزياء والكيمياء يحللان الأجسام إلى جزئيات وإلى ذرات. وكما أن الفيزيولوييا كانت تعزل وتفرد هذا العضو أو ذاك، ثم تجزئه إلى أنسجة وخلايا، فكذلك عمد علم النفس إلى إفراد العناصر وعزلها ومن ثمة إلى بناء قوانين تركيبها وتمازجها[1]. ومن هنا دعي هذا الاتجاه بالكيمياء العقلية.

هنا انطلق علم النفس من عناصر هي الأحاسيس؛ ففتش عن الاحساسات الأولية، الابتدائية، عن الذرات، عن المعطيات البسيطة، الأصيلة، الأولية، والتي لا يمكن تجزئتها إلى عناصر أصغر[2].

وكما أن الأحساس هو العنصر، المُعْطَيَة الأولى، فإن الصورة هي العنصر الثاني وهي استحضار، استعادة، للاحساس. تكون معرفتي بساعتي، مثلاً، ترابط أحاسيس بصرية وأحاسيس لمسية وأحاسيس حرارية. إن الصورة البصرية الموجودة لدي عن ساعتي هي أيضاً نتاج ترابط بين أحاسيس بأشكال وأحاسيس بألوان. والأحاسيس باللون هي

(١) من هنا اعتبر الربطانيون تقدميين، ثائرين، ومجددين في علم النفس آنذاك.

(٢) أراد كوندياك (١٧١٥ ـ ١٧٨٠) في كتابه: «رسالة في الأحاسيس» (١٧٥٥) أن يفسر الحياة العقلية، برمتها، بالإحساس وحده فقط. الإنتباه هو إحساس مسيطر؛ التفكير هو الإحساس بإحساس؛ الفكرة، كلمة، هي إحساس خاص هو الإشارة للإحساسات الأخرى؛ المحاكمة: الإحساس بالعلاقات القائمة بين إحساسين؛ الإرادة: رغبة مسيطرة وجامحة؛ الرغبة: إحساس وجداني.

ترابط بين أحاسيس كذا وأحاسيس كذا، الخ. وهكذا حتى الوصول إلى ما سموه بـ«الذرة» للحياة العقلية. وهذا ما يقودنا إلى كيفية تركيب وتجميع هذه الأحاسيس الأولية أي العناصر الأولى.

٢ ـ المنهج التركيبي (التوليفي):

اتصفت هذه المدرسة بالنزعة الترابطية، وسميت بهذا الاسم بالذات لأنها جعلت من ترابط الأفكار (قال بها أرسطو) قديماً الشارح الوحيد لتجميع أو ربط الـ«كل»، ولشرح وظيفته أيضاً[١]. ثم أنها وضعت ما أسمته قوانين الترابط، وتقوم هذه على:

١ ـ وجود تجاور (أو تقارن) في الزمان؛
٢ ـ على وجود تجاور في المكان؛
٣ ـ على وجود تشابه (فكرة تذكر، تستدعي، بشبيهتها)؛
٤ ـ على وجود تناقض (فكرة ما تذكر بنقيضها).

إلا أن هذه القواعد الأربعة أعيدت، فيما بعد، في هذه المدرسة الربطانية، إلى قانون واحد يوحد ما بينهما: الاقتران في المكان يعاد إلى تقارب في الزمان، والاقتران لوجود تشابه يعاد إلى العملية ذاتها فيما خص التناقض. أي أنهما اقتران واحد يحصل في زمان واحد. يكون، إذن، الاقتران في الزمان هو هذا القانون العام، الوحيد، الأحدي التفسير للسيرورات الذهنية العليا كلها.

لعب مبدأ الربط للأفكار دوراً رئيسياً في الفلسفة التلمُّسية (التجرّبية/امبريكية) التي تعيد كل معارف الإنسان إلى التجربة الحسية وجاعلة شعارها: «لا شيء في العقل لم يكن من قبل في الحس»[٢]. ومن أشهر فلاسفة هذه المدرسة: هوبز، لوك، بركلي، هيوم، هارتلي، توماس، براون، جيمس مل وابنه جون ستيوارت مل، الكسندر بين. . . هذا دون أن ننسى هيبوليت تين وسبنسر. وقد فسروا حتى المبادىء الأخلاقية بالترابط الذي ـ بفعل التجربة الشخصية ولا سيما التربية ـ يجمع في فكر الشخص بين العقاب والعمل اللاأخلاقي، أي يربط بين المكافأة والعمل الصالح.

---

(١) را. : الفصل الثاني، القسم الثاني.

(٢) Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu.

٣ ـ المدرسة الربطية الحديثة:

من المعروف، في مجال علم النفس التجريبي، أن عدداً من الباحثين في مجالات الذاكرة والتعلم أقاموا تجاربهم مرتكزين على مبادىء ربطية. من هؤلاء ابنغهوس (١٨٥٠ ـ ١٩٠٩)، فونت، مورغان و، لا سيما، ثورندايك. وكذلك، أيضاً، بافلوف وسائر العاملين في ميدان التعلم وصياغة قوانينه (يراجع قانون التردد، قانون الأثر، نظريات التعلم المختلفة، الخ. . .)[١].

. . . وسوف تكون الغشتلطية ثورة على هذه النظريات والقوانين، على الأفكار القائمة، بغية إشادة أخرى مناقضة لها وجديدة.

٤ ـ مساوىء الرَّبْطانية:

لا شك في أن لترابط الأفكار دوراً غير متواضع في نشاط الإنسان، وأنه يتحكم في النشاط العفوي والتلقائي بشكل خاص. ثم أن دوره في الحياة الوجدانية مهم أيضاً (كان ديكارت، مثلاً، يحب الأشخاص المصابين، بحول، ذلك أنه عندما كان طفلاً كان قد أحب طفلة من عمره. ظاهرة تحول العواطف، الخ. . .). وحتى في الحياة العقلية لا يعدم الترابط أهميته إلى حد ما، إذ أنه يهيء للفكر أو يعد له ويحضّره: أنه المسودة للفكر فقط.

في الحقيقة تبدو مبادىء الترابط صائبة وواضحة في شكلها البسيط الأولي، لكنها تصبح غامضة وترتكب أخطاء عديدة عندما تعمم، ولا سيما عندما تحاول شرح الوظائف العقلية والسيرورات العليا. وهي تجعل من الإحساس كينونة Entité ضرورية، تشرح كل شيء. وتجعل التجربة، أيضاً، مفسِّرة لمعظم الأمور، وتغفل دور العقل ومبادئه الأساسية النظرية.

فَلْنَسْتَعِدْ انتقادات برغسون وجيمس لهذا المذهب الذري العقلي، وقولها بأن الوعي يشبه النهر، وأنه لا مجال لأن نميز داخله عواطف أو أحاسيس أو صور ولا أجزاء، وأن التحليل يفقد حالات الوعي ـ المتغيرة باستمرار ـ أصالتها ويشوهها ويزورها، الخ. . . باختصار، إن الربطانية لم تقِم غير علاقات خارجية بين العنصر، لذا فهي لم تقدر على اكتناه الفكر المنطقي الذي يتم وفقاً لأحكام أو ضرورة داخلية[٢]. كما أنها لا تقدر على فهم

---

(١) يراجع، على سبيل المثال، بول فريس، علم النفس التجريبي.

(٢) ب. غييوم، علم نفس الشكل (بالفرنسية)، ص ١٣.

الغاية، أي كيفية خضوع وسائل إلى غاية محددة؛ ولا على فهم الفكر العقلي، ولا الاختراع والتركيبات والتوليفات الذهنية العليا.

ثم انها تجعل من العقل مجرد مستودع صُوَر، وبدون دينامية. وتجعل المعاني مجرد تراكم صور لا مجال فيها لعمل الفكر. وذلك مع إيماننا بأن العقل، والفكر، ليس هو مفهوماً ما ورائياً، ولا هو تصور غير قابل للانشراح والتفسير.

القسم الثاني

مدرسة علم نفس الشكل (الشكلانية)

١ - ثورة ضد التحليل، من الإلحاح على الجزء إلى الإلحاح على الكل:

ظهر علم نفس الشكل كرد فعل على علم النفس التحليلي، وكان ثورة على الاغراق في البحث عن العناصر والجُزَيئِيات وقوانين ترابطها وتركيبها وتوليفها[1]. وقد رأينا أن المدرسة السلوكية ثارت على هذه المدرسة أيضاً، ورفضت قبول المبادىء الترابطية؛ لكن الثورتين اختلفتا في المنهج وفي الغاية، بل وفي الابتعاد عن هذه المدرسة القديمة.

تعتبر مدرسة علم نفس الشكل مدرسة إلمانية اللغة، في البداية، وذات منهجية وتمذهب بارزين، أي بلا مرونة. رفضت رفضاً مطلقاً وقاطعاً المذهب الذري في علم النفس، أي تلك الرؤية للحياة النفسية على أنها تبدأ من إحساسات ابتدائية وتربطها التجربة. ونادت، على النقيض تماماً، بعكس ذلك مستعينة بتجارب علمية - في المختبر، وعلى الطفل، وعلى البدائي - لتثبت أن الأصيل، الأول، الفوري، هو إدراك المجملات، الكلات، الجميعيات، حيث الوحدة العضوية والمتماسكة وذات القوانين الخاصة.

٢ - كرستيان فون ايهرنفيلز[2]:

يعتبر رائد علم نفس الشكل، ذلك أنه ميز بين الخصائص الحسية (أحمر، أخضر،

---

(١) أطلقت المدرسة الغشتلطية على هذا المذهب إسم: سيكولوجيا القرميد، الملاط، (Brick and mortar psychology) أي أنها تبني القرميدات (الأحاسيس) وتجمعها بواسطة «الطين» الملاط، (قوانين الترابط). را.: ودورث، مدارس علم النفس، الفصل الرابع، ص ١٧٣ - ٢٠٠ (الترجمة العربية)؛ هذا الكتاب، الفصل الثاني، القسم الثاني.

(٢) ك. فون ايهرنفيلز (C. von Ehrenfels) (١٨٥٩ - ١٩٣٢) نمساوي نشر عام ١٨٩٠ مقالاً عن =

الخ. . .) وبين الميزات (الخصائص) الشكلية أو خصائص الشكل (مربع، بيضاوي، الخ. .).

لنأخذ، مثالاً على ذلك، اللحن. النوتات الموسيقية فيه هي الخصائص الحسية. لكن للحن بداية ونهاية، له وحدة وفردية. إذا أبعدت النوتات عن بعضها البعض بمسافة ما، فإن إدراك اللحن ذاته يصبح معدوماً. اللحن إذن شيء ما غير مجموع هذه النوتات، إنه شكل. كذا الحال بالنسبة لصورة مربع. المربع مؤلف من خطوط مستقيمة، لكنه شيء ما غير موجود في أجزائه أي المستقيمات. وهذه لا تؤلف مربعاً إلا إذا وضعت بطريقة ما إذ قد نبعد عنها مستقيًما قريباً، أو نقاطاً قريبة أو غيرها. ليس الادراك، على ذلك، مجموع المعطيات الحسية الابتدائية، بل إنه بالاضافة إلى هذه يحوي شكلاً هو غير مجموع المادة الحسية.

إن الكل شيء يكون غير مجموع العناصر؛فالعناصر لا تؤلف واقعية الشيء. ثم أن الكل - كالعناصر بحد ذاتها - واقعي، موجود، قائم، مختلف عن عناصره أو هو شيء ما غيرها. وخصائص هذا الشكل مختلفة عن الخصائص الحسية فيه: إن هذه الأخيرة تنتج عن مثيرات حسية، لكن ما هو المثير الذي يولد إدراك «الشكل» أو «الكل»؟ مستحيلة هي الإجابة[1]!

٣ - كروغير ومدرسة ليبزيغ:

بعد فون ايهرنفيلز جاء الألماني فيليكس كروغير (F. Krüger) (**١٨٧٤ - ١٩٤٨**)- وهو خليفة فونت في إدارة مختبر ليبزيغ المشهور- وصاغ مفاهيم من هذا القبيل فظهر بمثابة المؤسس أو أول من دفع بسيكولوجيا «الكلية» إلى الملأ. ألح على الكلية (Totalié, Ganzheit) في الادراك، فقال:«إن الكلية هي المبدأ الأول لكل تطور. ومرتبطة ببعضها البعض داخل الكلية، تؤوب إلى الكلية، تنزع إلى الكلية، تلك هي صفة الوقائع العضوية والوقائع النفسية أيضاً»[2].

= «خصائص الشكل»، لم تعرف أهميته إلا بعد أن ترسخت سيكولوجيا الغشتلط، عندها أعيد إليه الإعتبار إذ وجدوا في هذا المقال الكثير من ملاحظاتهم وأفكارهم.

(١) راجع، عن نظرية ايهرنفيلز، كوهلير، علم نفس الشكل (بالفرنسية أو الإنكليزية)، الفصل السادس.

(٢) ذكرها فولكيه، الكتاب المذكور، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

٤ ـ مؤسسو المدرسة وأقطابها:

رأينا أن فون ايهرنفيلز أول من قال بـ«الشكل». ولكنه لم يُكتشف من هذه الناحية إلا بعد لأي. ولعل إضافات أساطين المدرسة وأقطابها قلما تعدت ذاك المبدأ الرئيسي الذي أعلنه، وهؤلاء هم: ماكس فيرتْهَيْمر (M. Weirtheimer) ولد في براغ عام ١٨٨٠ ثم هاجر إلى الولايات المتحدة وتوفي فيها عام ١٩٤٣، وهو يعتبر المؤسس الحقيقي للغشتلطية، ثم كورت كوفكا (Kurt Koffka) (١٨٨٦ ـ ١٩٤١)، ثم فولفغانغ كوهلير (W. Köhler). وقد هاجرا ـ هما أيضاً ـ إلى الولايات المتحدة[1]...

٥ ـ تشعب الغشتلطيين:

افترق الغشتلطيون، إلى تيارين، بسبب نظرتهم إلى المعرفة الحسية: فهل الاحساس وإدراك الشكل شيء واحد أو أن احدهما يتأخر عن الآخر؟

أ ـ التيار الثنائي: يقبل ممثلوه بالصفة الحدسية والمباشرة للشكل، إلا أنهم يقولون بأنه ليس معطية قادمة من الحواس، وإنما هو «نتاج» العقل أو أنه ذو مصدر خارج عن الحواس. على ذلك فهناك مرحلتان في المعرفة الحسية: الاحساس وإدراك الشكل؛ وهذا دون أن يكون الأخير معطية مباشرة من الحواس. تلك هي مدرسة كرتس النمسوية التي أسسها مينونغ (Meinong) (١٨٥٣ـ ١٩٢٠) وتلميذه فيتوريو بينوسي (Benussi) (١٨٧٨ ـ ١٩٢٩). ويلجأ هذان لدعم أطروحتهما بإعطاء أمثلة عديدة حول إمكانية إدراك شيئين مختلفين، وحسب المشيئة. في نفس المعطيات الحسية: في رسوم روبن / E. Rubin، التي سنراها أدناه، حيث نرى وجهين متقابلين أو ـ أو في الرسم عينه ـ قدحاً (القدح هو الشكل تارة ويكون طوراً الأرضية).

ب ـ التيار الأحدي النزعة (Moniste): لا يقول التيار الأحدي ـ المتمثل بمدرسة برلين ـ بوجود طبقتين متكدستين فوق بعضهما البعض تكون الأولى قادمة من الحواس والثانية «نتيجة» عمل فكري. فهنا لا تعزل الصورة عن المادة إلا بعملية تجريدية: إن الشكل يُدرك في ذاتِ وقتِ ادراك الميزات الحسية، كما أنه من نفس طبيعتها أيضاً. وتلك هي المدرسة التي سادت.

---

(١) كان فرتْهيمر أكبر الثلاثة سناً ـ عملوا سوية عام ١٩١٢ في جامعة فرانكفورت ـ يجري التجارب في دراسة الحركة المدوارية (ستروبوسكوبية) على زميليه بالذات. يعتبر كوهلير (المرجع المذكور، ص ١٢٥ ـ ١٢٦، من الترجمة الفرنسية) إن دراسة فرتْهيمر هذه قد لحظت بدايات علم نفس الشكل.

٦ ـ الغشتلط كمذهب فلسفي، الأشكال الفيزيائية والأشكال الفيزيولوجية:

يلاحظ ـ دون القبول بتقسيم تراتبي وتفاضلي للأمم، ولا بلجوء مطلق لعلم نفس الشعوب ـ أن الألمان أميل للنظر، للمثاليات، للنظريات الفكرانية الخيالية، وأن الانكليز أميل إلى الواقعية والتجريبية. ويأتي الفرنسيون للتوفيق وأخذ الموقف الترويجي.

كما ظهر لنا، تنطلق الغشتلطية «الألمانية» من وقائع، لكنها ـ بدل أن تتوقف عندها لا تريم ـ ترتفع إلى اعتبارات نظرية، وتبني نظاماً فلسفياً ممنهجاً سوف يبدو للبعض فلسفة مادية، وللآخر مثالية، أو عقلانية، أو واقعية، أو. . . لقد انتقلت سريعاً إلى عالم الفلسفة.

من جهة أخرى، إن الغشتلطيين ـ بعضهم على الأقل ـ وسعوا مدى مفهومهم إلى الميدانين الفزيائي والفيزيولوجي. وفي العرض السريع لذلك نفع وتوضيح للغشتلط في العالم النفساني.

أ / **الأشكال الفيزيائية**: هل هناك «كل»، يكون شيئاً ما غير مجموع الأجزاء التي يتكون منها، موجود في العالم الفيزيائي؟ يتبادر للذهن هنا الماء، مثلاً، الذي هو مادة مختلفة عن الأجزاء التي يتكوّن منها. فخصائصه ليست موجودة في الأوكسجين، ولا في الهيدروجين، إنها خصائص مغايرة تماماً لهذا وذاك، وناتجة عن تمازجهما فقط.

وكذلك فهناك أحداث فيزيائية أخرى ذات صفات يقال معها إنها «أشكال»، أي إنها أحداث مختلفة عن مجرد الجمع والتلاصق لأجزائها المكونة منها. بل وأن لهذه الأشكال ذلك المعيار الآخر الذي نجده في العالم النفسي وهو أنها قابلة للانتقال (كما سنرى أدناه): إن بعضاً من خصائصها تبقى ثابتة عندما تحرف جميع العناصر بطريقة أو بأخرى.

إذن، إن مفهوم الشكل يتجاوز بعيداً نطاق السيكولوجيا فيشمل أيضاً، بالاضافة إلى هذه، مجالات الفيزياء والفيزيولوجيا.

هناك بالطبع مُجْمَلات مُبنيَنَة (Ensembles structurés)، «كلات». هذا إلى جانب مجملات مكونة من أشياء متلاصقة، جمْعية، ومستقلة الواحد منها عن الآخر.

لنلاحظ، على سبيل المثال، فقاعة الصابون. إن الماء المصوبن هو المكون هنا للدائرة التي نلاحظ أنها تتصف بخصائص الشكل (الغشتلط)، إذ لا يوجد هنا تلاصق عابر للعناصر، والتوتر القائم في نقطة من الدائرة متأثر بالتوترات الموجودة في كل نقطة

بحيث إذا انهارت نقطة ماء تهافت البناء بأجمله وعاد إلى العناصر المكون منها. كذا الحال أيضاً بالنسبة للدولاب في سيره حيث يكون كل جزء مرتبطاً بالمجموع (بالكل) ويأخذ منه وظيفته. وما الدائرة سوى الشكل الأكمل، والأكثر انتظاما وتوازناً واقتصاداً، لفقاعة الصابون التي تنزع إلى أخذ هذا الشكل كما رأينا.

إن للمادة الخام ميلاً نحو تحقيق الأشكال، نحو أشد الأشكال انتظاماً وأكثرها تماثلاً وتوازناً واتساقاً، بل ونحو أكملها من الوجهة الاقتصادية أيضاً (الشكل الدائري أشد الأشكال اقتصاداً إذ أنه يحوي أكبر حجم في أصغر مساحة).

مثال أخير، وبه نكون قد أوردنا معظم الأمثلة التي يرتكز عليها الغشتلطيون : إن توزيع كمية ما من الكهرباء في موصل منعزل ـ بشكل معين ـ يتم وفق المعايير المحددة للشكل: لا نستطيع أن نضيف أو ننقص كمية ما من الكهرباء في هذا الجهاز دون أن نحدث فيه توازناً جديداً ينزع إلى أن يحافظ على بنيته المميزة له. أي أن الشكل الفيزيائي هنا «يتصرف» ككل. بل أن هذا الشكل قابل ـ أيضاً ـ للانتقال إذ أن البنية الخاصة به تبقى ثابتة غير متغيرة عندما نعدل في كمية الكهرباء (وهذا ما يحقق المعيار الثاني الذي نادى به ايهرنفيلز). والخلاصة، نكرر القول إن في العالم الفيزيائي ميلاً نحو الانتظام والتخلي عن الأشكال اللامتماثلة : نقطة زيت تسكب في سائل لا تذوب فيه لا تلبث أن تشكل كتلة، كرة، منتظمة في هذا السائل . . .

ب / **الأشكال الفيزيولوجية** : يطبق كل ما قلناه عن الأشكال الفيزيائية على ميدان الحياة. وتلح المدرسة الشكلية على أن المتعضي يستجيب ككل، وهي تقف بعنف ضد النظرة الآلية للكون. إن «السيرورة العصبية ذات وحدة، ولا يمكن أن تجزأ إلى خطوط يستقل الواحد منها عن سابقيه»[١]. وعلى كل حال فإننا «لا نستطيع أن نستخلص من معارفنا الراهنة في التشريح العصبي اعتراضاً حاسماً ضد نظرية الشكل، بل أن بعض الحوادث الفيزيولوجية تعطيها دعماً مباشراً»[٢].

لا شك في أن المُتَعَضّي ليس مجرد تلاصق للأنسجة، فهو يؤلف كلا، وهو جميعي، ويسير عمله كـ«كل». ولا يقوم قط عضو واحد بالعمل بمفرده، ذلك أن كل

---

(١) Guillaume, op. cit,. P. 211.
(٢) Ibid,. P. 42.

نشاط مبذول يهم بطريقة أو بأخرى جميع أعضاء الجسم وحتى تلك الأعضاء التي تبدو غريبة تماماً عن العمل الجاري. فنحن عندما نتكلم مثلاً لا تتأثر فقط عضلات الأنبوب النطقي وحده بل ومعه عضلات أجهزة أخرى في البدن مثل: الأيدي، والأرجل، وغيرها.

يوضح ذلك أن «المتعضي ليس آلة يقوم فيها كل عنصر بالمهمة الخاصة به دون اهتمام بعمل العناصر الأخرى، فلدى الكائن الحي تهتم الأجزاء بالكل»[١]. إن الآلة تُصنع من أجزاء بينما الجسم العضوي يصنع نفسه ويعيد صنعها باستمرار، وهو الذي يحدد تكوين ووظائف الأجزاء ولا ينتج هو عنها. إنه يصنع الخلايا، وليست هذه هي التي تصنعه.

لا بد، أخيراً، من إلحاح - أو تكرار - على كون المتعضي يستجيب ككل على المثيرات القادمة من الخارج. ولقد أثبتت تجارب عديدة على أن الاستجابة تكون منذ البدء استجابة كلية أي تكون صيغة جميعية، قاطِبةً، كلا منتظما، وحدة متماسكة، بنية، غشتلطا[٢].

٧ - الادراك في الغشتلطية:

يحتل الإدراك المنزلة الأولى في نظرية الشكل، وفي مجاله بالذات قدمت هذه النظرية الجديد والعديد من الحوادث والأفكار.

تنطلق الغشتلطية من التجربة المباشرة، وتؤلف هذه التجربة منهج الغشتلطية. ندرك منذ الوهلة الأولى - منذ البداية، عفوياً، وبدون جهد وبسذاجة - بنى، كلات منظمة، تنظيمات. بكلمة مختصرة، إننا - فورياً - أمام وحدات برمتها، ويجب بالتالي الانطلاق من الادراك، من الادراك وحده الذي يفهم هنا فهما معاكساً تماماً للفهم الكلاسيكي التحليلي والتجزيئي والذي يجعله مجموعة أحاسيس (وصور).

اعتبر كوفكا، تلميذ هوسيرل، كأستاذه هذا، أن كل إحساس هو إحساس بشيء ما، وينتج من عمل متبادل بين الموضوع والذات وأن الموضوع والذات يعطَيان مباشرة.

---

(١) Foulquié, op. cit,. P. 269.

(٢) تلك هي مثلاً تجارب كوغهيل على صغير الضفدع حيث أن رد فعل الحيوان على المثير يكون بشكل كلي، إذ يحاول هذا الإبتعاد بجسمه كله لا إبعاد العضو المنبَّه بمثير خارجي.

المدرسة الشكلية، كالظواهرية، لا تعترف إلا بالتجربة الساذجة حيث يُعطى الموضوع مباشرة، وفوراً، وللتو، وقاطبة، وبرمته. بتكرار، الادراك فوري، مباشر، وهو ـ من جهة أخرى ـ كلي وليس تلاصق إحساسات ابتدائية.

ولإثبات أنه ليس تلاصق إحساسات تقدم الغشتلطية ـ من بين ما تقدم ـ أمثلة عديدة تدور حول الخداع البصري حيث تبدو هذه الخطوط أو تلك متساوية أو مستقيمة، أو منحنية، حسب الرسوم التي تكون الخطوط هذه في داخلها[١].

٨ ـ مبادىء عامة في إدراك الـ«كل» لدى الغشتلطية:

تشدد الشكلانية على مبادىء تنطلق منها وترتكز عليها، من أهمها: أن الكل شيء يزيد عن مجموع أجزائه، أو أنه غير هذ المجموع ويختلف عنه. أن صفة المربعية (أو المثلثية) غير موجودة في كل مستقيم يتألف منه المربع أو المثلث. كذلك فالميلوديا، أو النغم العام، غير موجودين في كل صوت موسيقي مأخوذ بمفرده.

هذا وإن الأجزاء تأخذ صفاتها من الكل الموجودة فيها. وإن جـزءًا معيناً في «كل» ما، هو شيء آخر غير هذا الجزء ذاته إذا وجد منفصلاً أو في «كل» آخر. ذلك أن الكل هو الذي يحدد ويحتم معنى عناصره أو أجزائه.

في كلمات معدودات، ليس الكل تلاصقاً لأجزاء، وإن لكل جزء وظيفة يقوم بها داخل الكل، وأن «كل إدراك هو تنظيم أصيل، إنه بنية تتعلق في داخلها الأجزاء بالكل [٢].

ويضيف هويلر (Wheeler) قانونين آخرين هما: ١) قانون الحد الأدنى للعمل، أي أنه لا بد من وجود رغبة لكي يكون الادراك. ذلك أن نشاط الفرد تحدده الرغبات والميول. ٢) قانون الحد الأعلى للعمل، أي أن الإنسان لكي يكون مرناً ولكي يقوم بالحد الأعلى للعمل فيجب «ألا تحدد حياته بمجموعة ثابتة، مجردة من الصفات المكتسبة (العادات)، لأنه في هذه الحالة لا يستطيع أن يكون مرناً في إدراك المواقف الجديدة وتعلمها. وذلك لأن

---

(١) عن الخداعات البصرية يراجع، باللغة العربية، يوسف مراد، المرجع المذكور، ص ١٩٤ ـ ١٩٧. يراجع، خاصة، ظاهرة «في» التي درسها فيرتيمير، نفس المرجع، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٢) بول غييوم، في مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب د. كاتس، مدخل إلى علم نفس الشكل (بالفرنسية)، ص ٢.

قدرته قد تحددت بخبراته التي اكتسبها من قبل»[1].

ومن المبادىء المهمة جداً مبدأ التماثل في الأشكال (ايزومورفيسم) التي أولته الشكلانية اعتباراً:

إن مفردات مثل شكل، بنية، تنظيم، كلية، إلخ. تنتمي أيضاً إلى المعجم البيولوجي دون أن تقتصر على العالم النفساني. ذلك أن الكائن الحي هو جسم عضوي، كل، أو نظام ترتبط أجزاؤه ـ أنسجة وأعضاء ـ بالكل وهذا الكل يحدد خصائص الأجزاء. وإذن لماذا لا يكون هناك تقارب بين الأشكال العضوية والأشكال النفسية؟

لا ريب في ذلك، في نظر الغشتلطيين، إذ تظهر الحياة العقلية في قلب الحياة الفيزيولوجية وفي جذورها، كما أن الإدراك والفكر مرتبطان بالوظائف العصبية. بمعنى أنه كان الادراك منظماً فإن السيرورة العصبية الناظرة له (المطابقة) ينبغي بالطبع أن تكون منظمة بالطريقة عينها. وإذن، هناك موازاة تقوم بين الأشكال، الفيزيولوجية والنفسية، ذات البنية المشتركة بينها. ذلك هو مبدأ الـ«ايزومورفيسم» الذي بمقتضاه جددت سيكولوجيا الشكل تلك النظرية الفلسفية القديمة القائلة بالموازاة النفسية الفيزيولوجية.

وفق هذ المبدأ الغشتلطي، وعلى أساس هذه الخاصية في التنظيم، لا انقطاع بين الفكر والجسم. وليس الفكر قوة تنظيم تجري بفعل نشاطية ما يتميز بها. ذلك «أن ما في الداخل هو أيضاً في الخارج» حسب جملة لغويته وضعها كوهلير عنوانا لمبحث من مباحثه: إن إدراك شيء ما، كتاب مثلاً، هو كل أي غشتلط يجد في الجهاز العصبي ما يوازيه، ما يعادله، ما يقابله. أي أن الشكل يجد ما يوازيه في الجهاز العصبي المنتشر في كل الاتجاهات والذي يحيط بسائر أقسام وضلوع وسطوح الكتاب وألوانه لأن في الجهاز هذا سيال عصبْي أي حركة، وما الألوان إلا ذبذبات ـ حركات ـ تتباين من حيث الطول والقصر في سرعتها أو بطئها.

إذن، رأينا، يربط الغشتلطيون بين الداخل والخارج بواسطة الغشتلط، الشكل. ويربطون الذات والموضوع بهذا المفهوم عينه أيضاً: فلا مادة بلا شكل، ولا ندرك شكلاً ثم نضع فيه مادة.

من هنا فإن كل تغيير في موقف ـ حيث يجمع الغشتلط (الكل المنبني) بين ما في

---

(١) مصطفى فهمي، سيكولوجية التعلم، ص ١٦٨.

الخارج وما في الداخل ويوازن بين قوى هذا وذاك ـ يؤدي إلى تغيير في البناء والتوازن ومن ثمة يتغير الغشتلط ذاته ويقوم توازن جديد، غشتلط جديد، بنية جديدة. وكلما حدث تغيير آخر حصلت السيرورة عينها التي تعمل دائماً لإعادة التوازن وإعادة البنية المتماسكة والشكل المنظم.

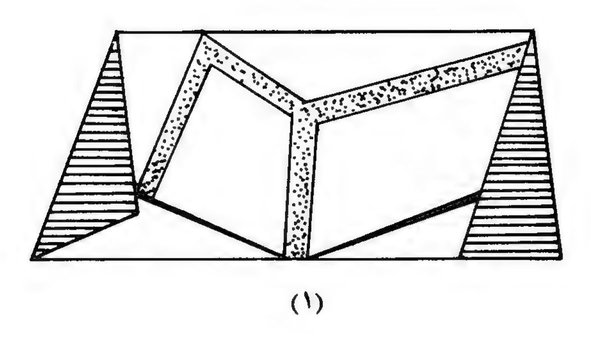
نكرر، أخيراً، أن للحادث الفيزيولوجي صفات الأشكال، أي هناك أشكال فيزيولوجية. وليس مرد ذلك لقوانين الحياة (إذ أن الغشتلطية تبتعد عن الفلسفة الحيوية) بل ـ كما رأينا ـ لأن هذا الحادث والحادث العصبي أيضاً هما من الأشكال الفيزيائية. وهذا يعني أن نظرية الغشتلط قد وسعت مدى الشكل وطبقته على بعض الحوادث الفيزيائية، بعض الحوادث فقط حسب تعبير ب. غييوم. وقد سبق، أعلاه، أن عرضنا القول عن الأشكال الفيزيائية. من المبادىء العامة للكل ننتقل الآن إلى قوانين إدراك هذا الكل.

•

٩ ـ قوانين إدراك الكل:

ترى المدرسة الغشتلطية أن هناك قوانين تنظم إدراك البنية المتماسكة وتوزع الوحدات في أشكال وكليات. من هذه القوانين:

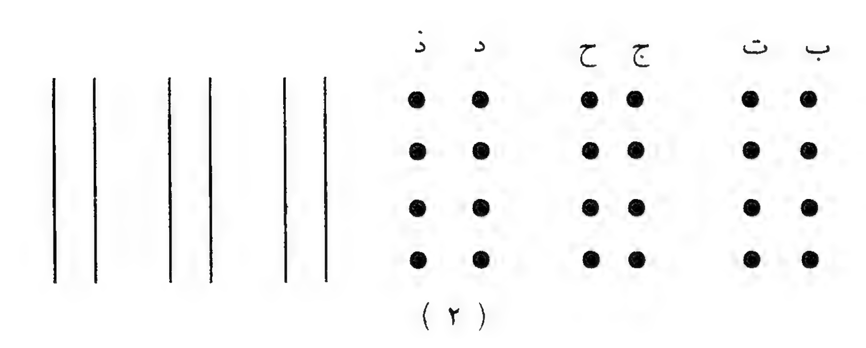
أ/قانون الشكل المسيطر: إننا ندرك الشيء كـ«كل»، كـ«شكل». وقد يكون، أحياناً، للشيء الواحد أكثر من شكل واحد. ونحن ندرك، من بين الأشكال العديدة المحتملة للرسم رقم(١)، شكلاً مسيطراً هو: كتاب مفتوح موجود داخل علبة. قد نرى



(١)

مثلثات، أو متوازي أضلاع؛ لكن الشكل الذي يخضع الجميع ويفرض طابعه على سائر الأشكال المحتملة أو الذي يسيطر وينبرز هو: كتاب في علبة.

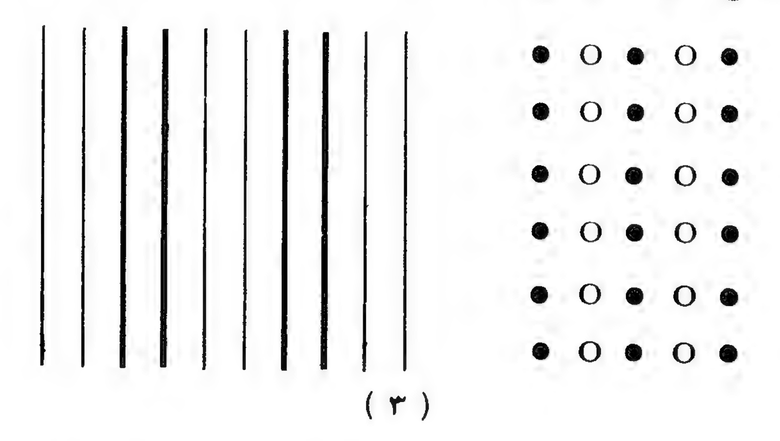
ب/قانون التجاور: تُدرَك الأشكال، تتألف الوحدات، وفقاً لقانون التجاور (Proximité). أي أن تجمُّع العناصر، عفوياً، يجري «حسب قانون المسافة الأقصر».



(٢)

نلاحظ هنا أن الخطوط القريبة من بعضها تتجمع في وحدات. كذلك فإن الوحدات، فيما عنى النقاط أيضاً، تتوزع على شكل ثلاثة أعمدة هي: ب ت، ج ح، د ذ. ولا تتوزع حسب: ب ج، ت ح، ج د، ح ذ.

ت/قانون التشابه (Similitude): في مجمل عناصر متفارقة، تميل العناصر المتشابهة لأن تتجمع. ففي الرسم رقم (٣) تتجمع الخطوط ذات السماكة ذاتها، وتتجمع الدوائر



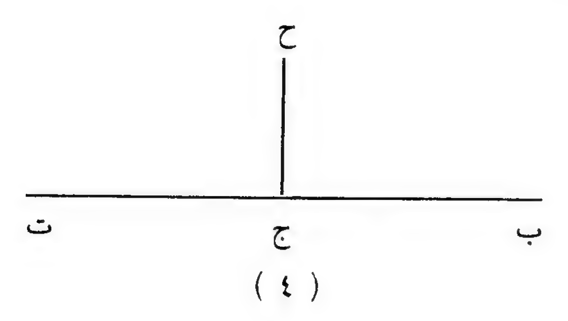
(٣)

الفارغة، كما تتجمع الدوائر المملوءة. فيؤلف كل تجمع وحدة مستقلة رغم أن المسافات ليست متجانسة بين العناصر المتشابهة.

كما يجري توزع الوحدات وفقاً لقانون يقضي بأن العناصر القائمة في اتجاه واحد

تتجمع فيما بينها وتؤلف شكلاً، وحدة، كلاًّ.

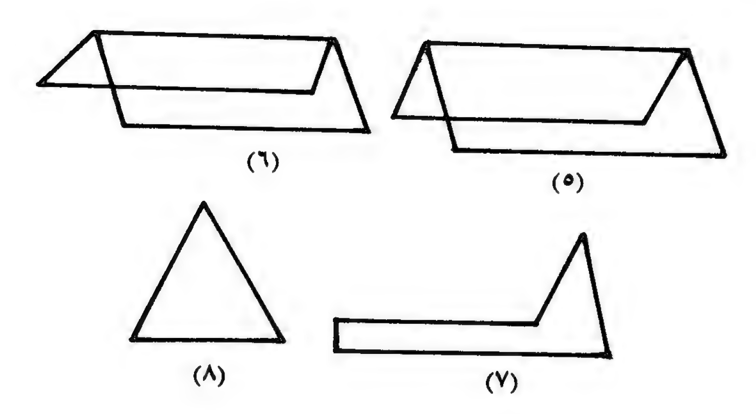
تتوزع الوحدات في الرسم(٤) وفقا لاتجاه ب ت ثم : ج ح، ولا تتوزع حسب: ج ت، أو: ج ح.



(٤)

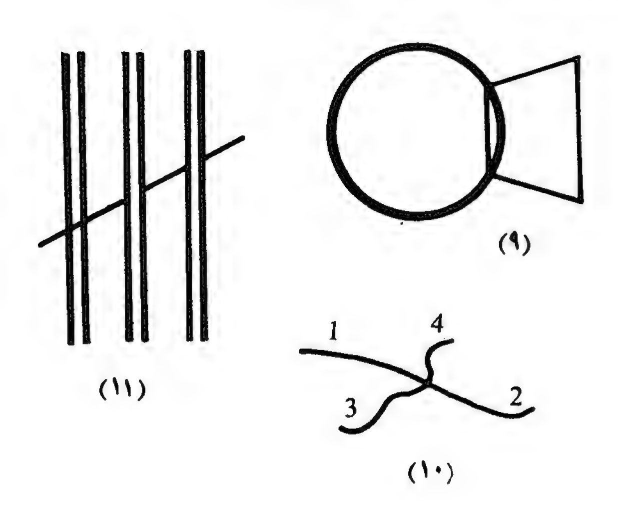
ث/قانون الشكل الجيد: تكون الأشكال المفضلة «منتظمة، بسيطة، ومتناظرة» Symétriques[1]؛ فالشكل المدرَك هو أميز وأفضل الأشكال الممكنة. أي أنه في هذه الأشكال، في حال الصراع فيما بينها، يتم تجمع العناصر في اتجاه تحقيق الشكل المفضل، ذي الامتياز على سواه.

في الرسم (٥) ندرك أن الشكل المتسم بالبساطة والانتظام والتجانس هو شكل ورقة طويلة واقفة على حديها، أو شكل خيمة. بينما لا نرى الأشكال ٦ أو ٧ و ٨ مع أنها موجودة في الرسم العام.



(١) P. Guillaume, op. cit. p. 57.

ويسمي بعضهم هذا القانون بقانون الاستمرار[1] أي أن الأجزاء ذات الاستمرار (المتصلة ببعضها) فيما بينها تؤلف، بيسر بالغ، وحدات. ويعني ذلك أن هذا القانون يمنع عناصر تتبع أشياء مختلفة من أن تتجمع. إن العناصر التي تؤلف شكلاً جيداً هي التي تتوزع في وحدات. ففي الرسم (٩) نرى أن الشكل ينقسم بوضوح إلى دائرة وإلى منحرف. وفي الرسم (١٠) فإن ١ و٢ يؤلفان كلًّا، وكذلك ٣ و ٤. وفي الرسم (١١) نرى خطاً مستقيماً يبدو متقطعاً بعصا موضوعة أمامه.



(٩)

(١١)

(١٠)

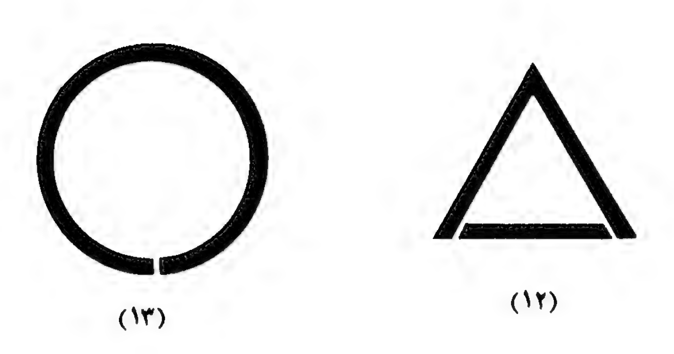
ج / قانون الإفعام أو التجويد :Prégnance - Pregnancy لهذا القانون قيمة عامة ومدى شامل إذ هو يتحقق لدى جميع الأفراد وبمعزل عن تأثيرات التجربة. وقانون تجويد الشكل، أو إدراك الشكل المفعم، يتم لأن للشكل الجيد خصائص ونعوتاً هي: الانتظام، التناظر، التحدد، أحدية الشكل Uniformité، مساواة، بساطة، ضبط ودقة = Concision.

إن عدة نقاط تكون قريبة جداً من الدائرة تبدو لنا وكأنها موجودة داخلها بالفعل وإن زاوية من ٨٧، أو من ٩٣، نأخذها على أنها زاوية قائمة. كما يبدو شكل ما متناظراً Symétrique وإن كان بالواقع غير متماثل (متناظر) تماماً، ويبدو المثلث (الرسم ١٢) مقفلاً، والدائرة مقفلة (الرسم ١٣) إذا لم ننظر إليهما عن قرب شديد.

---

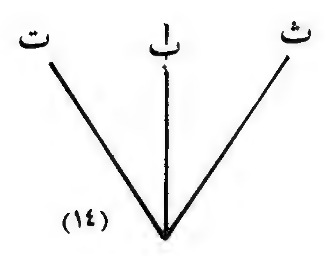
(١) Katz, P. 34.

هناك إذن ميل نحو الإفعام، نحو الملء، نحو الشكل الذي يسيطر[1]، ونحو إعادة التوازن للأشياء. إذا كان وجود حدود مقفلة يساعد على إدراك المساحة المحدودة على أنها شكل، وهذا ما يسمى بمبدأ الإقفال Closure, Clôture، فإن هذا الميل إلى الإفعام، إلى الملء أو تكميل الأشكال الناقصة (كما في الرسمين ١٢ و١٣)، يسمى بعامل الاغلاق الهادف إلى إعادة التوازن، إلى القضاء على التوتر الناتج عن وجود النقص (را. : نظرية الحقل النفساني).



(١٣) (١٢)

ح/**قانون تناقل الشكل**: رأينا أن للأجزاء، داخل شكل من الأشكال، قيمًا تتفاوت من حيث الأهمية، وأن مصير جزء يخضع بشكل خاص لتلك الوظيفة التي يؤديها داخل المجموعة. وعلى هذا، ففي الرسم (١٤) إذا طولنا الخط ب يبقى الفرق طفيفاً في الشكل العام أو أن الشكل ينتقل، يبقى. بينما إذا طولنا المستقيم ت فإن العكس هو الذي يحصل، إذ تتغير بنية الشكل ووظيفة مكوّناته.

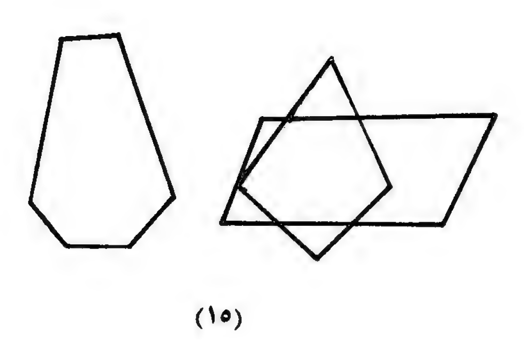


(١٤)

(١) راجع كاتس، المرجع المذكور، ٤٨ ـ ٥٢. يقول المؤلف ان هذا القانون ذاته موجود في المجالين الحسي والحسي ـ الحركي.

هنا نصل إلى القول بأن الشكل قابل للانتقال من وضع إلى وضع، وذلك مع الاحتفاظ ببنيته. وهكذا فإن زيادة ما، (أو حذفاً) لخط واحد أو لخطوط، تكون ذات مفاعيل تختلف حسب مطابقتها أو عدم مطابقتها لبنية الشكل: ذلك ما رأيناه في الرسم (١٤)، وهو ما نراه أيضاً في الرسم (١٥).

بيد أن الشكل لا ينتقل دائماً إلى وضع آخر. فقد يندمج في بناء مسيطر، في شكل



(١٥)

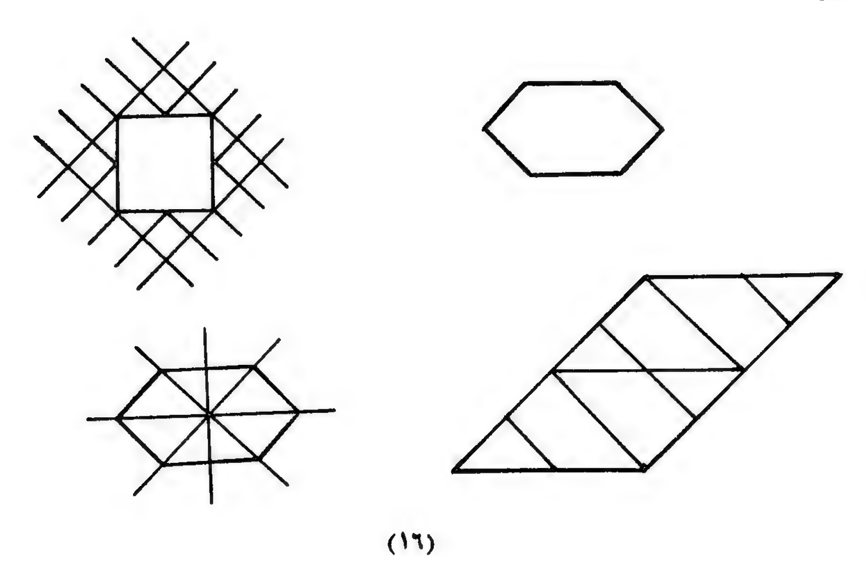
جيد، مفعم، ويذوب فيه. في الرسم (١٦): الشكل أ قد دخل في الشكل ب وفقد بنيته وفقدت خطوطه فردياتها، كما أصابه ـ بحكم إضافة خطوط ـ تمويه (كاموفلاج) آخر في الشكل ث[1]. إلا أنه بقي ذاته (انتقل) في الشكل د الناجم عن إضافة خطوط. أمور عديدة توضح القانون عينه: فمثلاً إن الشيء هذا ينطبق أيضاً على اللحن حيث أن إضافة صوت ما أو حذف آخر قد يغير أو لا يغير في البنية العامة للميلوديا[2]. أو أن هذه كشكل، قد تنتقل دون تغير في بنياتها وقد تندمج في لحن مسيطر يكون أقوى (عند إضافة أو حذف بعض الأصوات).

---

(١) جعلت الحروب الحديثة من التمويه فناً حقيقياً إذ أنها أزالت أشياء (بنادق، عربات، سفن، إلخ. . .) بأن رسمت فوقها رسوماً غير منتظمة يشكل بعضها وحدات مع عناصر موجودة حولها. راجع، كوهلير، المرجع المذكور، ص ١٥٨ ـ ١٨٦.

(٢) ب. غييوم، ص ٧١. وقد أخذ غييوم الرسوم الواردة هنا عن أعمال فرتيمير (نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠).

يعود هذا القانون إلى ذلك القانون المعروف جيداً في الإدراك بنظر الغشتلطيين، والقائل بأن جزءًا ما داخل كلٍ يختلف عن هذا الجزء عينه إذا كان منفصلاً أو كان داخل كلٍّ آخر.



(١٦)

خ / قانون الصورة والأرضية: تدرَك الصورة (Figure) على أرضية (Ground/fond) أوسع: ندرك النجوم على أرضية هي السماء، واللوح على أرضية هي الجدار، والكلمة المكتوبة على ورقة، وندرك الصوت على أرضية هي الصمت أو أصوات أخرى أو ضجة... وندرك الشخص على أرضية مكونة من جدار، أثاث، الخ.. تتميز الصورة عن الأرضية بكونها تجذب الانتباه، وذات حدود وتنظيم وصيغة خاصة داخل الأرضية التي تدرك بمثابة الإطار العام. وتكون الأرضية بلا شكل، غير محددة، وغير منظمة، أو غير عضوية...

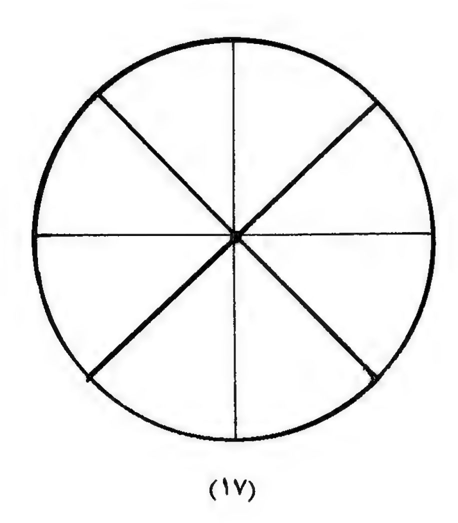
إن «كل شيء حسي لا ينوجد... إلا في علاقة مع أرضية ما»[١]. هناك دائمًا فارق ذاتي ملحوظ بينهما وخصائص وظيفية لكل منهما. فليست المثيرات على درجة متساوية في الحدة، لا بد من فارق ليحصل الإدراك. هنا درس ذلك الفرق بين الصورة (أو الموضوع) والأرضية روبن[٢]. وليس أدل على توضيح ذلك من اللجوء إلى بعض الأمثلة حيث تدرك

(١) ب. غييوم، الكتاب المذكور، ص ٥٨ ـ ٥٩، يراجع كوهلير، علم نفس الشكل (الترجمة الفرنسية)، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٢) كان ذلك في كتابه: Visuell Wahrgenomme Figuren. لخص غييوم تلك الأبحاث.

الصورة على أنها تارة أرضية وطوراً صورة، وبالعكس. أي أنهما يتعاقبان الدور الواحد، ويكون لكل منهما وحدته أو الكلية الخاصة به:

ففي الرسم (١٧) يبدو الصليب الرقيق الأذرع هو الشكل الأشد استقراراً، وهو الشكل الطبيعي أكثر من شكل الصليب الآخر. لكن انتقاء واحد منهما كصورة يجعل الآخر أرضية له. ونحن لا نستطيع أن نرى في آن معا، أو بطريقة متزامنة، الصليبين مع بعض: فإذا بدا واحد اختفى الآخر. هنا، إذن، وحدتان: وحدة الصورة ووحدة الأرضية.



(١٧)

وفي الرسم (١٨) رسم آخر مذبذب القيمة أو ثنائي القيمة (Ambivalent): إما أن يظهر لنا قدح، وإما أن نرى وجهين متقابلين. إذا بدا هذا اختفى ذاك؛ وبالعكس. وإذا كان هذا هو الصورة لعب الآخر دور الأرضية، وبالعكس أيضاً.

ومهما يكن فإن لهذا التمييز بين الصورة والأرضية أهمية بالغة في حياتنا المألوفة حيث يحصل تراتبٌ بين الإدراكات، وتفاوت في المنزلة للأشياء. كذا الحال، بالطبع، في حياتنا الفكرية إذ لا بد أيضاً من أن تبرز فكرة فتتقدم على غيرها أي تبرز على أرضية. وقد شدد غولد شتاين أيضاً على أهمية هذا التمييز، صورة ـ أرضية، في الجهاز العصبي.



(١٨)

د/قانون الحركة المشتركة: يعني ذلك أنها «تُشكل مجموعاتٍ متميزة، تلك العناصر التي تنتقل في نفس الوقت وبطريقة متشابهة؛ وكذلك تفعل أيضاً تلك الأشياء المتحركة باتجاه مضاد لأشياءٍ ثابتة»[١].

يرد هنا درس فَرْتهيْمرَ لمشكلة رؤية الصور السينمائية، صورة الحركة المدوارية[٢] (الستروبوسكوبية): إن إدراك الصور السينمائية ما هو غير رؤية الصور الساكنة، المنفصلة، مع قطع النور عند الانتقال من واحدة إلى أخرى على الشاشة. بذا يبدو المنظر متحركاً، رغم وجود الفواصل المظلمة والشديدة القرب من بعضها البعض.

ذ/قانون التجربة: لم يُعْطِ علمُ نفس الشكلِ الأهميةَ ذاتها التي أعطاها علم النفس الترابطي للتجربة. لكن ذلك لا يعني أن الشكلانية لم تعترف للتجربة بدور في بَنْيَنَة الأشياء المُدْرَكة. إلا أن التجربة تعني، في نظر هذه المدرسة، مجرد «تثبيت رد فعل طبيعي، داخل الذات ومن أجل الذات، للجهاز البصري»[٣].

١٠ـقوانين الشكل عند الحيوان:

يصحّ مبدأ «الشكل» أو «الكلّ» لدى الأطفال، بل ولدى الحيوان أيضاً. لقد قام البعض بتجارب على القِرَدَة: ١ـعلمها أن تختار، من بين ورقتين رماديتين، الورقة الأغمق

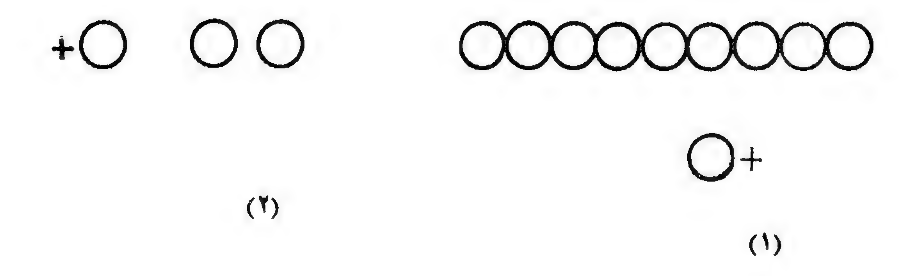
---

(١) كاتس، نفس المرجع، ص ٣٥؛ غييوم، نفس المرجع، ص ٩٠.
(٢) تابعه في ذلك وأكمله الباحث: ميتسيغير.
(٣) كاتس، نفس المرجع، ص ٣٧؛ يراجع، عن خصائص الكينونات المنتظمة أي عن هذه القوانين المنظمة للكليات، كوهلير، المرجع المذكور، الفصل السادس.

٢ـتوضع ورقة أغمق أيضاً. ويختار الحيوان هذه الأغمق الجديدة. ومن التجارب المماثلة ما أجري على الدجاج الجائع: تعودت الدجاجات على أن تختار كومةَ الحب الصحيح ذات اللون الأغمق هي من لون كومة الحب الفاسد. إذا أبدل لون الكومة الصحيحة بلون أغمق أيضاً فإن الدجاج يختار دائمًا الكومة الأغمق لا الكومة التي اهتدى إليها في البدء. هنا نقول إن الدجاج لم يكتشف الكومة الصالحة بل اكتشف علاقة قائمة بين الكومتين، وأن استجابته لم تكن إزاء كومة معينة بل إزاء كليهما.

الأشكال موجودة، إذن، في عالم اللون: إن لونين، هنا، لون غامق وآخر أغمق منه يؤلفان شكلاً. وإن هذه الأشكال قابلة للإنتقال: يتوجه الحيوان دائمًا ـإذا عُلِّم على أن يختار اللون الأغمق- إلى اللون الذي يصبح أغمق من سلفه، وهكذا دواليك. . .

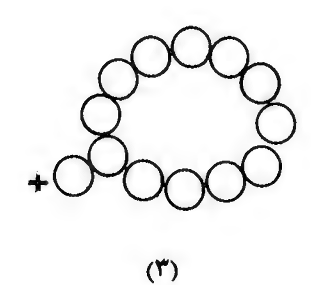
وهكذا فإن تأثير الانتظام والتماثل غير موجود لدى الإنسان المتحضر فقط، إذ أجريت تجارب أخرى عديدة من هذا القبيل نذكر منها هنا تجارب هرتس Hertz على نوع من الطيور. تقضي التجربة بأن توضع تحت أحد الأصص المقلوبة، وأمام نظر الطائر الجائم قريباً، ثمرة. يطير الزاغ ثم يحط قرب الأص ويقلبه. ونجاحه، هنا، رهن كون هذا الطير قد استطاع أن يحافظ طيلة عدة ثوان تمثل مجمل كان داخله أحد العناصر متميزاً عن غيره. بالطبع، يخطىء هذا الطير إذا كانت الأصص مصفوفة على خط مستقيم، لكنه ينجح إذا كان الأص «الإيجابي» موجوداً بعيداً عن بقية الأصص. ففي حالة أولى يبعد فيها الأص الجيد ١٠سم عن الخط المستقيم المتألف من الأصص الأخرى (رسم ١)، يختار الطائر فوراً ولتوه الأص الجيد. ويحصل ذلك أيضاً في حالة ثانية (رسم ٢) حيث الأص



(٢)
(١)

الصالح يبعد ٦سم فقط عن أقرب وعاء منه. لكن الاستجابة تكون وفقاً للصدف في حالة كون الوعاء الصالح يبعد ٣ سم، و٢ سم عن آخر أص.

أخيراً، يختار الطائر فوراً الأص المناسب عندما وضع ١٢ أصاً على شكل إهليلجي (رسم ٣) مع وضع الصالح قرب واحد منها. في كلمات أعم، إن توزع الوحدات يتم، لدى الطير، «حسب نفس القوانين العامة الموجودة لدى الإنسان، ويبدو ذلك التوزع مستقلاً تمام الاستقلال عن أية تربية خاصة»[١].



(٣)

كما أن بعض أنواع الجرذان استطاعت أن تتعرف ـ في تجارب أميركية ـ على مثلث متساوي الأضلاع، ولكن إلى حد ما، كما قد تستطيع أن تميزه عن دائرة. وتجارب كوهلير على القردة، في كتابه «ذكاء القردة العليا»، تظهر لنا كيف يتوصل الحيوان إلى حل المشكلات لاكتشاف طريقة توصله إلى موزة لا يقدر أن يبلغها مباشرة[٢]. فالاكتشاف، هنا، يتم بالحدس[٣]؛ وفي كلمات أكثر، يكون اكتشاف الحل بتنظيم عفوي لموجودات الحقل الإدراكي، وبإعادة تنظيم الإدراك كلما تغيرت المشكلة. فالذي يجري هنا هو

---

(١) غييوم، المرجع المذكور ص ٧٦ ـ ٧٧، كوهلير، علم نفس الشكل، الفصل الخامس، ص ١٤٦ ـ ١٥٠ من الترجمة الفرنسية.

(٢) تكون الموزة ـ بنان الموز ـ بعيداً ولكنها متصلة بحبل مربوط بالقفص حيث يقبع الحيوان. توضع قرب القرد، داخل القفص، عصاً؛ ولبلوغ الموزة يستلزم اللجوء للعصا. تصعَّب التجربة أيضاً فيوضع بدل العصا جسم آخر (قضيب معدن مثلاً). وقد تصعّب أيضاً أكثر فتوضع الموزة في السقف، ويوضع صندوق قرب القفص يجب للقرد أن يصعد فوقه لبلوغ الموزة المعلقة. وفي حالة خامسة يلجأ القرد إلى تكسير غصن يابس من شجرة ومن ثمة يجذب به الموزة. أخيراً، وضع كوهلير للقرد ـ ويدعى سلطان ـ عصويْن منفصلين، وتمكن من اكتشاف الحل. يراجع:
Kohler, The Mentality of Apes, N. Y., 1927.

(٣) يستعمل بعضهم كلمة استبصار بدل حدس مقابل Insight, Einsicht.

حدس، وهذا الحدس يخضع لقوانين التنظيم الغشتلطية العامة (تراجع قوانين التعلم ونظرياته).

١١ـالمفهوم الشكلاني للذاكرة، الذكاء في النظرية الغشتلطية:

لقد أضأل الغشتلطيون دور الذاكرة، وأدخلوا قوانين التنظيم العامة التي رأيناها في الإدراك على استحضار الذكرى[١]. وكما رأينا، فإن فهمهم للذكاء لدى الطفل والحيوان، وفهمهم للاختراع، جعلا الذكاء استبصاراً، حدساً، إنتقالاً من شكل إلى شكل أجود. وكذلك فإن الغشتلطية طبقت مفاهيم الشكل أيضاً على الأعمال الفكرية العليا، على البرهان والإختراع العقلي؛ وفسرت ذلك كله بقوانين مستقلة عن تاريخ الفرد.

أثارت نظرية الغشتلطية للذكاء انتقادات عديدة، ذلك أنها أعطته تفسيراً بسيطاً وأعادته إلى بنى ابتدائية، إلى الإدراك والمادة. أضف إلى هذا كله أنها لم تجعل من الذكاء مجالاً منعزلاً إذ أنها ترفض كل تمييز بين الوظائف الحسية والوظائف العقلية، الفكرية (Intellectuelles) بسبب رفضها ـ كما رأينا ـ للثنائية بين المادة والروح. أخيراً، إن الشكلانية ترفض جعل الذكاء عادة فردية أو جدودية (أسلافية).

وأصدق نقد لهذا المفهوم هو نقد بياجي، في كتابه «الذكاء»،الذي يهاجم ردهم الذكاء إلى الإدراك فيقول: لا يتعلق الأمر بالحقل الإدراكي الراهن بل يتعلق أيضاً بتاريخ الفرد كله. ولا يقبل بأن الغشتلطات، الأشكال، هي غير متطورة، واستاتيكية؛ كما لا يقبل بأنها تستقل عن التطور العقلي للشخص. إن نظرية بياجي للذكاء نظرة تطورية، نشوئية، تؤمن بتأثير الخبرة المكتسبة والتجارب السابقة في الذكاء والإختراع.

١٢ـ فهم الآخرين، التعبير:

ترفض الغشتلطية التفسير الكلاسيكي لمعرفة الغير القائمة ـكما رأيناـ على التشبيه والقياس انطلاقاً من معرفة الأنا: إني أدرك أن الغير غاضب، مثلاً، إذا لاحظت عليه ظواهر الغضب وحركاته التي سبق أن لاحظتها عندما غضبت أنا، أي عندما وقعت في تجربة شبيهة.

---

(١) أظهرت تجارب أخ وليفين، على سلسلات المقاطع والكلمات العديمة المعنى، أن التذكر غير متعلق تعلقاً كلياً بالترابط.

تقول الشكلانية إن فهمنا لحياة الآخرين النفسية هو شيء أصيل، أولي، فوري (كالفهم الظواهري، قارن: ماكس شيلير). فالغشتلط محاولة تجمع الذاتي والموضوعي أو بين الشكل والمعنى: إن للأشياء - في حد ذاتها وبحكم البنية الخاصة بها وبمعزل عن التجربة السابقة للشخص الذي يدركها - صفاتها مثل كونها مخيفة، غريبة، هادئة، لطيفة، مكروهة، إلخ. أي أننا ندرك التعبيرات قبل أن ندرك الأشياء. ما ندركه في وجه إنسان هو التعبير المرتسم على هذا الوجه، التعبير الكلي له. يدرك الطفل توًّا معنى وجه أمه أو تعبيرات هذا الوجه. قد يدرك الطفل أو الإنسان غير المثقف، معنى الخطوط والرسوم التي هي بنظر المثقف ليست بذات شكل؛ يكتشف الطفل المعنى، الشكل، في صور معقدة أو سريالية أو ما شابه. إذ أن نظرته الكلية للأشياء، إدراكه للمعنى، بقي عفوياً ولم تجعله التجارب صفيقاً أو تثقله بكاهلها. لا ننسى أخيراً أن الغشتلطية قدمت خدمات جلى في ميدان علم نفس الطفل وطرائق التعليم والتعلم.

١٣- المدرستان السلوكية والغشتلطية:

تتفق المدرستان الغشتلطية والسلوكية على ضرورة اعتبار علم النفس لا علم العقل والوعي بل علم السلوك، واتفقتا أيضاً على مهاجمة الإستبطان[١] والدور الهائل - والمسيء - الذي أسند إليه من قبل الإستبطانيين التجريبيين.

ويقوم الفرق بينهما لكون المدرسة السلوكية تنطلق وتشدد على القرينين استجابة - مثير، وترابطهما، وتعلقهما ببعضهما البعض. فهذه النظرية الجُزَيئية للسلوك هي على النقيض تماماً من نظرة المدرسة الشكلية المرتكزة على الفهم المجملي، الكلي، والمهاجم للتجزيء والتحليل.

تشدد السلوكانية على المثير وما يحدثه في الجسم من رد فعل بينما تلح الغشتلطية على إدراك الشخص، على تجربته الفردية المباشرة. إن الإدراك يعطينا الأشياء كما تبدو لنا، بمعانيها وصفاتها وقيمتها، فلا تمييز بين موضوع وذات ولا نظر إليهما كظاهرتين مختلفتين؛ بينما الأمر في النظريات السلوكية مغاير لذلك تماماً[٢]. ولا ننسى أنها ترفض فكرة التجربة

---

(١) حول نقد السلوكانية للإستبطان، يراجع: كوهلير، علم نفس الشكل، الفصل الثالث. في الفصل ذاته، أيضاً يهاجم المؤلف المدرسة السلوكية ولا يراها أفضل من الإستبطانية ويرى خلافات المدرستين خلافات عائلية، بلا طائل.

(٢) راجع مناقشة كوهلير للسلوكية ولرفضها التجربة في كتابه: علم نفس الشكل، الفصل الأول.

المباشرة واستحالة قيام علم ناتج عنها[١].

ترد هنا انتقادات غولدشتاين، مثلاً، الموجهة للانعكاس والتي ظهرت مريرة وصائبة إذ بيّن أننا لا نستطيع أن نتحدث دائماً الانعكاس ذاته، لدى الحيوان، إذا أثرنا نفس النقطة المسببة لهذا الإنعكاس. كما أن البتر الذاتي لدى الحيوان، أو بتر أحد أعضائه بغية إجراء تجربة ما، يظهران أن رد فعل الحيوان غير خاضع لخطاطة مثير-استجابة المعروفة. بالعكس إن الحيوان يعيد تكيفه، عفوياً، وفقاً لمقتضيات حركته القديمة. مثال ذلك: إذا بترنا قدماً أو أكثر لحشرة فإن هذه تتابع تنقلها بواسطة ما بقي لها وتنسق حركاتها بطريقة جديدة. كذا الحال إذا قطعنا قدم (أو قدمين أو أكثر) كلب[٢]. هنا يعلن غولدشتاين أن فهماً كلياً للجهاز العصبي يجب أن يحل محل الفهم الذراني، العنصراني، التجزيئي، الذي كان لدى الرّبطانيين.

١٤-مزايا الغشتلطية، مجلوباتها لعلم النفس:

- ثارت الغشتلطية على الثنائية الديكارتية القائمة بين البدن والوعي أو بين عالم بدني وعالم شعوري؛ ثارت ضد ثنائية من هذا النوع واعتبرتها -حسب تعبير كوهلير- «فلسفة سيئة».

- يعتبر رد الفعل الذي أحدثته الغشتلطية على الترابطية ثورة وجدة: فبينما اعتبر الترابطيون المضامين العقلية مجموعات من الحالات الإبتدائية التي تترابط وتتقارب، إعتبرها الغشتلطيون مؤلفة من كل مُبْنَيَن. وكذا هو ثورة التعاكس أيضاً بين هاتين

---

(١) لكن تولمان، كما رأينا، يقترب من الغشتلطية وذلك بفعل مفهومه الكلي للسلوك. كذلك فإن كوفكا يقترب من السلوكية في تمييزه بين نوعين من الوسط؛ وسط السلوك (أي الوسط كما يبدو للفرد) ووسط جغرافي (أي كما هو فيزيائياً). ويكون غرض علم النفس بذلك دراسة ردود فعل الفرد على وسط السلوك.

(٢) يحصل ذلك لدى الإنسان: الأعسر يتعلم الكتابة بيمناه سريعاً إذا خسر يسراه أو قد - أحياناً - يستعمل أسنانه أو أصابع قدميه. ذلك هو قانون التنظيم الذاتي الديناميكي للمتعضي. بعض الحيوانات عندما تصاب بمرض أو بتسمم، تتجه لأكل نباتات لم تكن تأكلها قبلاً تحوي أدوية فعالة. الجسم - لدى بعض المرضى - يقود صاحبه لتناول الأغذية النافعة أو يبعده عن الأطعمة التي قلت منفعتها له. اختيار الطعام يتم بطريقة غريزية: إتجاه نحو ما ينقص. (يراجع كاتس، ص ٨٥ - ٨٨). نافع هو، هنا، الإلماع أيضاً إلى نظرية «الطرف الشبح» أو الإحساس (المظنون به) لدى مقطوع الذراع أو القدم بالحر أو البرد في هذا الطرف المقطوع ذاته.

المدرستين فيما عنى تفسير الوظائف النفسية للإنسان وسيروراتها، إذ لا تقبل الغشتلطية بأن الإنسان يولد بجهاز نفسي ابتدائي، بسيط التركيب وتأتي التجارب والترابطات لتقيم فيه البنى الفكرية العليا. بل إنها، بالعكس من هذه النظرية الترابطية، رأت أن الإنسان يولد وتَلِد معه وظائف نفسية بالغة التعقيد وشديدة المؤالفة.

ـ كان منهج السيكولوجيا الكلاسيكية نوعاً من «الكيمياء الذهنية» التي ترى أن أكل قطعة «بوظة» يساوي مثلاً: إحساس بالطعم السكري + إحساس بالبرودة + إحساس بروائح الفانيليا + لون أو ألوان، إلخ. . .، لكن الشكلانية عكست ذلك قائلة بأن الـ«كلية» هي شيء أكثر، أي أن «البوظة» شيء مختلف، وغير هذه الأحاسيس والألوان والروائح التي يؤخذ كل منها على حدة في الفلسفة الوضعية[1]، الباحثة عن العناصر الأولى، عن الذرات. كذا الحال بالنسبة للشخصية، فهي ليست مجموع الصفات وقياسها وتعدادها؛ بالعكس، إنها كل، وحدة منظمة، بنية. كان من الجديد إذن قول الشكلانية بأن الإدراك هو صلة مباشرة بين الذات والموضوع وأن للكل، في الإدراك، أولوية على الجزء وأن التركيب (التوليف) عفوي وتلقائي يسبق التحليل. والحق مع الغشتلطية أيضاً في القول بأن لا وجود لإحساسات بحتة، منعزلة، قائمة بذاتها.

ـ يحذر الغشتلطيون من استبطانات عالم النفس، من العالم المتخصص، ويفضلون العودة إلى المعطى المباشر، إلى الحس المشترك، إلى العاطفة الساذجة للرجل العامي، للرجل البسيط، وحيث لا تكلف ولا حنكة. اتبعوا المنهج الظواهري ورأوا أن الإدراك ـمرة أخرى- أساسي جداً وأنه يتم عفوياً دون لجوء لتجربة ولا إلى خبرة وذلك حتى لدى الطفل وحتى لدى المولود أعمى ثم شفي إثْر عملية. لقد استعمل كوهلير، أكثر من زملائه، المنهج الظواهري: من هنا كان تشديده على إعطاء وزن للملاحظات التي يؤديها أناس «ساذجون» يكون أكثر من وزن تلك التي يقوم بها علماء نفس محترفون. هنا يظهر لنا كم كان تأثير هوسيرل كبيراً على الغشتلطية.

ـ أدت الغشتلطية إلى القيام بأعمال تجريبية أخصبت ميدان علم النفس؛ إذ أوجدت مستندات عيادية مستمدة من السيكولوجيا المرضية. وتعتبر تجارب غيلب وغولدشتاين مما

(١) إذا شئنا تحليل الغضب، مثلاً، حسب هذا المنهج لتوصلنا إلى أنه: حركات + لهاث + ظهور هرمون في الدم + لون يصبغ الوجه + تغيرات في الجهاز التنفسي، إلخ. . . لا نصل أبداً إلى الوحدة، إلى الكلية، ولا من ثمة إلى فهم صائب لهذا الإنفعال.

يثبت مفهوم الكل وأنه ليس ترابط أجزاء منفصلة إذ تحلله ـ بفعل تلف ما في الدماغ ـ يؤكد نظرية الكلات والوحدات والبنى المنتظمة..

ـ قدمت نظرية في التعلم ذات شأن كبير تقوم على الحدس أو ماسمي، بتعبير آخر، بالاستبصار insight, Einsicht, intuition ؛ وهي نظرية تدرس في مجال غير مجالنا هذا.

ـ ألهمت الفلاسفة الوجوديين وأثرت إلى حد بعيد في فلسفتهم. إن ميرلو بونتي، مثلاً، يقبل الكثير من أفكار مدرسة الكل لكنه يشدد، بحق، على دور الفرد في الإدراك.

ـ أدت إلى قيام المنهج الكلي في القراءة وذلك في الميدان التربوي، كما قدمت خدمات جلىَّ لهذا الميدان ذاته وفي ميدان علم نفس الطفل أيضاً.

١٥ـ نقائص الغشتلطية:

ـ لا شك بوجود ترجرج في نظرية الشكل بحيث يصح القول ـ كما يصح أيضاً بالنسبة لنظريات عديدة أخرى ـ أن هناك نظريات غشتلطية بقدر ما يوجد علماء غشتلطيين. هذا رغم أن المبدأ الذي صاغه فون ايهرنفيلز بقي ذاته دون تغير.

ـ إن الغشتلطية تحاول أن تطبق «الشكل الجيد» في كل الميادين؛ لقد جعلت منه كلمة ترددها، كالكلمة السحرية، لحل جميع غوامض الكون. نرى كاتس، في مقدمة الطبعة الألمانية الأولى لكتابه (المترجم للفرنسية)، ص ٨ ـ ٩، يقول: «مهما يكن قربي شديداً من الغشتلطيين حول الكثير من النقاط، بل وحتى حول معظمها، فإني لا أشاطرهم تماماً جميع نظراتهم. أنا لا أعتقد أن مفهومهم قادر على أن يشرح جميع الحوادث النفسية». هناك حدود معينة للغشتلطية لا تستطيع تجاوزها. إن محاولاتها للشمولية وتعميم مبادئها تردت في مزالق[1]. لقد نزعت إلى أن تزيل أحد الحواجز القائمة بين السيرورات العضوية (التي هي عندهم سيكوفيزيائية) والسيرورات اللاعضوية.

ـ إن كلمة شكل أو غشتلط ليست دائماً دقيقة الدلالة. فهي تارة واضحة المعنى وطوراً مبهمة مما حدا بالبعض لأن يقول: من الأفضل أن يكون هناك أنواع من الأشكال،

---

(١) يذهب كاتس، رغم أنه يصرح بالإعتدال، إلى التنقيب عن أشكال مطبخية «تسيطر على غريزة الجوع»، ويقول أن «قطعة البوظة» ليست مجموع العناصر بل هي «شكل». وهناك في عالم العمل أشكال أيضاً، إلخ...

وعلم نفس للأشكال لا للشكل. حتى مفهوم «الشكل الجيد» ما يزال، كما يقول غييوم ص٢٢٦، بحاجة إلى أن يعرَّف تعريفاً دقيقاً.

-أضألت دور الفرد في الإدراك إذ جعلت الفرد -إلى حد ما- مشاهداً فاتراً، حيادياً وغير مبال. إن الإدراك، في الحقيقة، مرتبط بالبنية الخاصة بالشيء المدرَك وكذلك أيضاً بالبنية للشخص المدرِك. وحول ذلك رجرجات ومناقشات، لكن الثابت أن الكثيرين يتهمون الغشتلطية بأنها تقلل من دور الفرد في الإدراك (راجع فيما يلي، المقابسات).

-بالغت في التهجم على الترابطية واعتبارها بمثابة العدو رقم١ والنقيض لها. لقد اتهمتها بأنها: ذرانية، عنصرانية (تعيد كل شيء إلى عناصره)، تلصيقية، جمعية، تقطيعية، قطعية، آلية، وضعية، إلخ. . . والحقيقة أن التهم والأخطاء الفاحشة المنسوبة للترابطية لا تخلو من مبالغات وإفراط وإغماط حق. فعلى سبيل المثال، إن التعديلات التي جلبتها الشكلانية على دراسة الذاكرة لا تقلل قط من شأن الأبحاث الكلاسيكية في ذات المجال. كما أن هناك أفكاراً عديدة، ذات قيمة ممتازة ودائمة، موجودة في علم النفس القديم.

-لم تدرس ميادين عديدة من ميادين علم النفس. فحتى اليوم لا شيء عندها تقوله عن علم النفس الفارقي، وهل تستطيع قوانينها تفسير الفروقات الفردية؟

-إنها تضئل دور التجربة، ولذا نادى الكثيرون بأن عليها أن تلطف وتعدل باتجاه إعطاء دور أقوى للتجربة والاختبار.

-إنها مذهب أحدي التفسير؛ تقول بقانون واحد، عام، شامل، يفسر وحده كل شيء. ثم هي لا تبقي مكاناً لأي نشاط حر يكون فوق العوامل الفيزيولوجية. وتمد مدى الحتمية فتجعلها شاملة للكون قاطبة، وتعمل من الإنسان جزءاً في كل[1]. وبعد فما مبدأ تماثل الأشكال (الـ«إيزومورفيسم») سوى تعميم لمذهب التوازي النفسي الفيزيولوجي، بيد أنه يجب التنبيه هنا إلى أن مدرسة كروغير ترفض هذا المبدأ ولا تقبل بمد مفهوم الشكل إلى مجال العالم الفيزيائي.

---

(١) «لا يملي العقل قوانينه على الكون، بل هناك، بالأحرى، إنسجام طبيعي بين العقل والكون لأنهما يخضعان لنفس قوانين التنظيم العامة» (غييوم، ص ٢٠٤)؛ وبذا فإن نظرية الشكل ليست مذهباً عقلانياً.

ـ إنها ترفض التفسير الحيوي والتفسير الميكانيكي لأنها تشدد على نزعتها الموحدة وعلى أن السيرورات العضوية ذات تنظيم ذاتي عفوي ودينامي. كما أنها حاربت النظرية التي تقول بأن حواسنا ترد على مثيرات موضعية بإحساسات موضوعية وبمعزل عن المثيرات الأخرى (نظرية فونت).

ـ لا شك بوجود مبالغة وتعسف في استعمال «بُنىً مُدرَكَة» أو في اللجوء إلى كلاّت جاهزة ومسبقة. إن وجود الكليات أو الغشتلطات يؤلف ـفي حد ذاتهـ أمراً (غرضاً) يستلزم التفسير بدل أن يفسِّر كل شيء وأن نفرضه على كل شيء، ونضعه ونصنعه في كل ميدان، جاعلين منه سرير بروكست وكينونة مستقلة وقائمة بذاتها.

ـ تود أن تقدم نفسها على أنها الوحيدة والأصح في علم النفس وفهم الإنسان وربط الذات بالموضوع (داخل الغشتلط أو البنية المتماسكة) والعالم العضوي باللاعضوي. إنها طموحة، وطموحها يفوق ما قدمته من إنجازات. لم تستطع أن تكون سيكولوجيا فقط، بل جاوزت ذلك إلى الميتافيزيكا، ورنت لأن تفسر وتشرح كالفلسفات القديمة.

ـ رغم أنها ترفض بحزم التقسيم الإزدواجي جسم-روح فإننا نلاحظ أنها تجعل من «الشكل» (الغشتلط) ما كان يراه الفلاسفة الأقدمون أو علماء النفس التقليديون في الروح. تقول إن الغشتلط «شيء»، مجرد غير موجود في العناصر، ألا يوحي ذلك ويعيد لذهننا مفهوم «الروح» والعالم الماورائي؟

ـ إنها ترتكز على مسلمة تقضي بأن هناك نماذج من الأشكال ذات الإمتياز أو المفضلة والمجودة، وأنها أشكال عمومية. كما أنها تعتبر الكائنات خاضعة لقوانين دينامية، شديدة العمومية، هي قوانين الكليات المنظمة والتي ليست هي فيزيائية صرفة، ولا سيكولوجية صرفة، بل مشتركة بين الفيزياء وعلم النفس.

ـ النظرية الغشتلطية في فهم الغير، في الفهم الفوري والمباشر للمعنى، تخضع لنفس الإنتقادات التي سبق أن رأيناها بصدد نقدنا لهذه النظرة (والتي هي ذاتها) لدى المدرسة الظواهرية.

١٦ـ مقابسات: بين الغشتلطيين وأخصامهم:

دافعت الشكلانية عن نفسها، وردت بعنف على اعتراضات خصومها. فقد اعترض مثلاً رينيانو (E. Rignano) على الغشتلطية قائلاً بأن تنظيم الشكل وبنيته يعتمدان،

بنظره، على شعور الإنسان واهتماماته لا على القوى الطبيعية التي تكوِّن الشكل. أي أننا ندرك في موقف من المواقف ما يهمنا أو ما يشبع حاجة لدينا، ويجري الإدراك وفقاً للتوافق البيولوجي ثم أن وظيفته النفعية هي التي تحدد صفاته.

في هذا الجدال، رد كوهلير مطولاً قائلاً بأن الاهتمامات والشعور تظهر إثْر التنظيم أو بعده لا قبله، وتنتج عنه ولا تسببه. فالوحدة والشكل -كما قال- لسحابة في السماء، أو لمجموعة نجوم توزعت حسب التجاور، هل يفسران بموجب حاجات عملية؟

- اعترض برغسون وبيار جاني على نظرية الإدراك الغشتلطي وقالا بأن الإدراك مرتبط بالفعل وبنشاط الإنسان على الأشياء. والحقيقة أن الغشتلطيين لا يغفلون الفعل بل هو عندهم عامل قوة في الكل، ويساعد على تماسك البنية دون أن يكون سبباً لها. ومن هنا كانت التهمة بأن نظرية الشكل تجعل النشاط الداخلي غير خاضع لقدرة الشخص وسلطته. ويرد على ذلك بأنها تحدد فقط -دون أن تلغي- التأثيرات الداخلية. وهي تفسر هذه التأثيرات بأن تخضعها للقوانين العامة للتنظيم الموجودة في التأثيرات الموضوعية.

- في خاتمة كتابه «ولادة الذكاء لدى الطفل»، يعترض بياجي على بعض النقاط الغشتلطية -هذا، مع وجود نقاط مشتركة بينهما -قائلاً بأن هؤلاء قد أغفلوا دور الخبرة السابقة، أي أنهم ينفون تأثير التجربة المكتسبة في حل المشكلات الجديدة. ويرد بول غييوم أن هذه التهمة مبالغ فيها، إذ أنهم لم ينفوا بل قيدوا دور الذاكرة ورفضوا أن يجدوا فيها الحل الشامل لكل المعضلات. ثم إن الغشتلطيين اعتبروا أن لكل موقف توازنه الجديد، ويقولون بدور للتذكر. فالأشكال السابقة إنما هي «عوامل قوة من جانب الذات تشترك في بنية الكل، إذ أن الكل ينبني حسب قانون التعادل بين مختلف عوامل القوة التي تؤدي إلى التوازن». ليس لـ «الغشتلط» تاريخ هو، إذن، قول فيه قساوة من جانب بياجي.

- ترد الغشتلطية على اتهامها بأنها مذهب مادي بالقول أنها تنطلق من مبدأ هو تماماً ضد النزعة المادية. تلك هي أطروحتها التي تقضي بأن الكل هو شيء ما أكثر من الأجزاء التي يتكون منها. بكلمات أخرى، نجد الشكلانية ترفض التهمة التي تقول عنها إنها مذهب مادي بالإعلان أنها تدافع عن أطروحة هي ضد المذهب المادي. وفي هذا الصدد، يجهد بول غييوم في توضيح الموقف الفلسفي للغشتلطية فيدلل على أنها ليست، أيضاً، مذهباً مثالياً ولا فلسفة وضعية ولا تجرُّبية (أمبيركية)، ولا شبيهة بنظرية الصور الأرسطوطاليسية أو الأفكار والمثل الأفلاطونية (لأنها ترفض الإزدواج للشكل والمادة) ولا

هيٍ عقلانية (كفلسفة كانط) إلخ. . .[1]. فلسفة؟ لكن الحقيقة أنها فلسفة من نوع ما مثلاً هي غير الفلسفات المذكورة. هذا إلى جانب كونها مدرسة من مدارس علم النفس لها طرائقها ونظراتها النافعة. وليست نقيصة لها أن تكون فلسفة فقد خف منذ زمن بعيد الخوف من ارتباط هذين الميدانين والإلحاح الشديد لعزلهما؛ ونرى اليوم الكثير من الفلاسفة هم في الوقت عينه علماء نفس وبالعكس.

---

(١) Guillaume, op. Cit..200 sqq.

القسم الثالث
نظرية الحقل النفساني

١ ـ العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية في الحقل الإدراكي:

تعتبر نظرية الحقل النفساني (نظرية المجال) من النظريات الخصبة التي صاغتها الغشتلطية أو، على وجه الدقة، العالم الغشتلطي كورت ليفين.

ما رأينا عن الغشتلطية كان منصباً، في معظمه، على الإدراك. لا مجال هنا لاستعراض سريع لأهم نظرياتهم في العمل (لا تفصل السيكولوجيا الحديثة الإدراك عن العمل)، وفي « الأنا والعمل »، وفي الاتجاهات الذاتية، وفي الأفعال الوجدانية والإرادة. لكنه يكفي سرد نظرية ليفين عن الحقل.

اهتم ليفين بالحوادث الوجدانية وبالإرادة، وبقيت لديه تأثيرات أو بقايا من المدرسة الربطية. فقد انطلق من الادراكات الآلية، واهتم اهتماما خاصاً بـ «إثارة» أو دافعية (Motivation) السلوك اي القوى التي تدفع هذا السلوك وهي الرغبات والمقاصد والحاجات[١].

لا بد، لعرض نظرية ليفين في الحقل، من البدء ببعض المنطلقات مثل تقسيم السيرورات إلى نمطين: النمط الأول هو إدراك ومن ثمة رد فعل، والثاني يستخدم الحاجات. فالحيوان مثلاً لا يرد إلّا بتأثير حاجته الغذائية أو الجنسية.

من ناحية أخرى، إن للأشياء في حقل الإدراك خاصية (توافق وتطابق الحاجة) هي

(١) يراجع: علم النفس الإجتماعي، حيث أيضاً نلاحظ أعمال ليفين الخصبة. يراجع كتابه: «السيكولوجيا الدينامية»، وهو نصوص مختارة، صدر بالفرنسية، عن المطابع الجامعية الفرنسية، عام ١٩٥٩. را. ، مثلاً، فاخر عاقل، مدارس علم النفس، ص ١٦٦ ـ ١٧٠.

لازمةلها؛ أو أنها قيمة لها، وسماها ليفين بخاصية الاستدعاء، الجذب، أو النداء إليها. يعني ذلك، على صورة أخرى أوضح، أن الإدراك يتحدد بفعل نوعين من العوامل:

١ ـ العوامل الداخلية، أي اتجاهات الفرد وإرادته والأفعال الوجدانية: الحاجات. والحاجات قوى دافعة عند عدم التوافق، عند وجود التوتر الناجم عن رغبة لم تشبع[١]. إنها دافع نحو إعادة الاتزان وإعادة الاستقرار ولا تزول إلا عند حصول هذا التوازن.

٢ ـ العوامل الخارجية: موجودة في الحقل الإدراكي وقد تؤلف وحدات بمعزل عن العوامل الداخلية وقد تكون أقوى من الأوضاع الذاتية المنظمة للإدراك. وهذا ما يسمى بالخصائص المميزة للأشياء أي قيمتها (Valeur).

إن في الأشياء ذات القيمة الإيجابية خاصية جذب، استدعاء، دعوة إليها. هذا الجذب يسمى بـ «الموجه» (فيكتور = Vecteur) أو «السهم» الذي يوجه نحو الشيء[٢]. وفي الأشياء ذات القيمة السلبية خاصية منفِّرة، لا تخدم هدف الشخص ولا تساعد على عملية الإدراك التي تحقق هذا الهدف. ويكون الموجه (السهم) هنا مبعِداً عن الشيء. وفي الحالتين فإن الموجه يولد انحراكاً (Locomotion) في هذا الاتجاه أو ذاك، وبعداً أو قرباً من الشيء.

لكن ليفين يوحد بين هذين النوعين فيقول: إن اندفاع الحيوان بتأثير حاجته نحو الشيء أو خضوع الحيوان لخاصية الجذب الموجودة في هذا الشيء ذاته [٣] هما أمر واحد. إن شخصاً بحاجة إلى الماء تدفعه حاجته إلى قدح الماء، أو أن خصائص الماء تدفع أيضاً هذا الشخص إلى إدراك الكأس ليشبع حاجته (ومن بعد كي يعيد التوازن ويقضي على التوتر الناجم عن وجود الحاجة).

النظرية الدينامية للعمل تقوم، إذن، على أن حقل الإدراك يتنظم تلقائياً حتى ولو

---

(١) يتحدث ليفين عن حاجة وشبه حاجة: تشبه الأخيرة الحاجة من حيث تأثيراتها أو مفاعيلها، لكنها تتميز بكونها ناشئة من مشكلة الشخص وموقفه.

(٢) تنطلق الحيوانات (بتأثير الجوع، عندما تطلق من أقفاصها في حدائق الحيوانات) مثل «السهم» (الموجه، فيكتور) نحو طعامها.

(٣) نحن ندرك الأشياء ليس فقط كما هي في الواقع بل كما تبدو لنا محملة بقوى إيجابية أو بقوى سلبية، أي جاذبة نحوها أو مبعدة عنها. لا يرى الطفل خزانة المأكولات والأطعمة كما يرى خزانة الثياب. فهذه الأخيرة لا تثير في نفسه شيئاً أو أنه يبقى فاتراً، غير مبال، حيادياً، تجاهها. الشيء نفسه يثير فينا، أو لا يثير، إهتماماً حسب حاجتنا له.

بقي الشخص فاتراً لا يريم. فليست المثيرات هي التي تبعث العمل بل التوترات الداخلية الناجمة عن الحاجات، الحاجات التي بدورها تحدد رد الفعل على المثيرات. يتنظَّم حقل الإدراك، لدى الجائع، بطريقة مختلفة عن التنظيم لدى الشبعان.

وإذا قلنا إن حاجة ما هي موجودة فيعني ذلك أيضاً أن شيئاً ما هو ذو خاصية تدفع الإنسان تجاه هذا العمل أو ذاك. لا تظهر خاصية علبة البريد إلا للذي هو بحاجة لها، وهذا المقعد لا يستدعيني للجلوس إلا إذا كنت متعباً.

٢ - الحقل النفساني، أمثلة:

يحوي الحقل الشخص ذاته، الأنا، والوسط السيكولوجي[١]. ويكون كل جزء في هذا الحقل مرتبطاً بالجزء الآخر: كل تعديل في الوسط يؤدي إلى تغير في الشخص وفي الحقل برمته، وكل تغير في الشخص يؤدي إلى تغير في الحقل كله. فالكل يحدد دور الجزء، والتغير في الجزء يؤدي إلى تغير في البنية أو إلى شكل جديد، غشتلط آخر.

يعني ذلك أن الشخص ووسطه يؤلفان كلاًّ مبنيًّا أو حقلاً، وأن القوى الداخلية والخارجية تتنظَّم في مجملات مُبَنْيَنَة. ولنعط بعض الأمثلة الموضحة لهذه العلاقة بين الأنا وحقلها، أو المثبتة لنظرية الحقل النفساني:

كل «أنا» موجود دائماً في حقل، أو أن كل أعمالنا تجري في حقل هو فيزيائي واجتماعي في الحين ذاته؛ وأن بنية الحقل ترتبط بالحاجات (نوعية تعقدها وإلحاحها) للأنا. يتغير الحقل حسب حدة ونوع الحاجة: يكون سلوك الحيوان بسيطاً إذا كان يسير في حقل ما عليه فيه إلا أن يتجنب بعض العوائق، لكن هذه الأوضاع الخارجية ذاتها تخلق بنية أخرى للحقل ولقيم الأشياء الموجودة فيه إذا كان الحيوان جائعاً أو هارباً. التغير في الأنا، التغير في الحاجات أو في الأفعال الوجدانية، قد أدى إلى تغير في الحقل. والتغير في المحيط، في الأوضاع الخارجية، يؤدي إلى تغير في الأنا ومن ثمة في الحقل (والسلوك) الذي ينظم بشكل كلي الأنا والمحيط.

تمثل لعبة الشطرنج خير مثال: هناك قوى مهاجمة وقوى مدافعة أي قوى سلبية

---

(١) الوسط السيكولوجي أو وسط السلوك: هو الوسط كما يدركه الشخص وحيث يجري عمله وكما هو يدرك العمل. الوسط الفيزيائي: هو الوسط الواقعي، كما يصفه العلم.

وقوى إيجابية في حقل توازنه غير مستقر. فالتغير في حجر ما يغير الوجه الديناميكي للكل، ويغير في السلوك وفي الموقف وفي الشكل. هنا العمل محدد بحالة الحقل.

بتأثير حاجته للتفاحة ـ أو استسلاماً لخاصية الجذب الموجودة في التفاحة فالمعنى واحد لدى ليفين ـ يتقدم الطفل فيأخذها بيده، وفي هذه الحالة يزول الحقل النفساني. ولو طرأ حاجز على ذلك، تدخل الأم لتمنع ابنها مثلاً، لتغير الحقل النفساني لأنه صار مكوناً من الأم والتفاحة والطفل. قد يستعمل الطفل طرقاً عديدة مباشرة وغير مباشرة لخفض التوتر، لبلوغ هدفه: قد يدور من وراء أمه، أو ينبطح أرضاً، أو يقلب الطاولة لتقع التفاحة ويسرقها أو. . .، أو. . .، إلخ. كل حل، أي بخفض التوتر القائم، يؤدي إلى زوال الحقل النفساني وإلى الموقف الراهن، ويعود الإنسجام بين الأنا والمحيط في حقل جديد.

كل حل، أي بخفض التوتر القائم، يؤدي إلى زوال الحقل النفساني وإلى الموقف الراهن، ويعود الإنسجام بين الأنا والمحيط في حقل جديد.

باختصار، يعني هذان المثلان أن توازناً متبادلاً يقوم بين حاجة الشخص وتنظيم الحقل الخارجي، وأن هذه وذاك يؤثران في بعضهما البعض: فالحقل هو كالمرآة يعكس الحالة الوجدانية للشخص، وتتعلق هذه الحالة بالحقل؛ كلاهما يحتم الآخر ويؤلفان معاً كلاً واحداً. وإليك المثال الثالث الذي يعطيه كوفكا في كتابه: «مبادىء علم نفس الشكل» (بالإنكليزية):

إذا كنت منطرحاً على رمال شاطىء هادىء فإن الحقل يعتبر ممتداً، متسقاً، متشابهاً، من حولي. أما إذا سمعت فجأةً صراخ نجدة، فإن الحقل يتمحور عندئذ حول النقطة التي انطلق منها الصوت والتي تصبح قطباً جاذباً؛ وبذلك فهي تحوي «سهماً» متجهاً من موضعي صوب تلك المنطقة.

كذلك فعلى أرض الملعب، يأخذ هذا الموقع أو ذاك قيمة سلبية أو قيمة إيجابية بحسب تنقلات اللاعبين. والخلاصة، كل أعمالنا تنتظم في حقل هو ـ مع تكرار للقول ـ فيزيائي واجتماعي، وتتغير بنيته حسب الحاجات وأنواعها ودرجة حدتها. وهذه الحاجات تتغير حسب الشخص، وتؤلف وإياه الحقل النفساني.

٣ ـ التـــوتر:

ليست كل سيرورة هي من نوع إدراك فرد فعل (أي نشاط أوتوماتيكي)، فكثيراً ما يتعرض السلوك في السير نحو هدفه إلى حواجز متنوعة: إن كل حاجز يدخل إلى الحقل

يغير ـ كما سبق القول ـ في الحقل ومن ثمة ينتج كل جديد ـ حقل نفساني جديد ـ تتداخل فيه وتتأثر ببعضها البعض القوى القادمة من الشخص ومن المحيط.

وقلنا إن العوائق والحواجز تخلق توتراً، وإن الإنسان يتبع وسائل عديدة للقضاء على هذا التوتر، لحل المشكلة، لإعادة التوازن أي للوصول إلى هدفه وإشباع الحاجة. كل حاجة غير مشبعة تولد التوتر[1]، وكل نقص يولد توتراً[2]؛ والتوتر يدفع، يثير السلوك ويحركه إما صوب الشيء أو الإبتعاد عنه. فالتحريك إما تقرب أو انسحاب أو ما شابه من وسائل القضاء على التوتر. (را. : القسم الرابع).

٤ ـ الطوبولوجيا، علم النفس الطوبولوجي (الاماكني/المواقعي):

لم يلبث ليفين أن عمم مفهومه عن الحقل، واستعمل مفردات هندسية في علم النفس بحيث سعى لأن يجعل من هذا العلم نوعاً من الهندسة اللاكموية (طوبولوجيا). فجعل من الحقل مساحة ذاتية، ظواهرية، مملوءة بالأشياء حسبما يدركها المرء وحسب قيمتها الإيجابية أو السلبية (أشياء منفِّرة، عوائق، أشياء جذابة). واهتم بأن يحدد في هذا الحقل مفاهيم مثل: وجهة، مسافة، زاوية، الخ، كما شاء أن يجعل موضوعية حوادث هي ذاتية. هنا مثّل الذات بالموضوع وأقام توحيداً (تمثيلاً) بين المشاكل النفسية والمشاكل الفيزيائية بل وحتى الهندسية. وهكذا فإنه دعا إلى رسم يكون طوبوغرافيا للحقل النفساني، إلى رسم تظهر فيه عوامل القوى على شكل سهام، وذلك لكي يدرس تصادم أو تساند هذه السهام، ويعطي حكمًا يكون رياضياً على النتيجة.

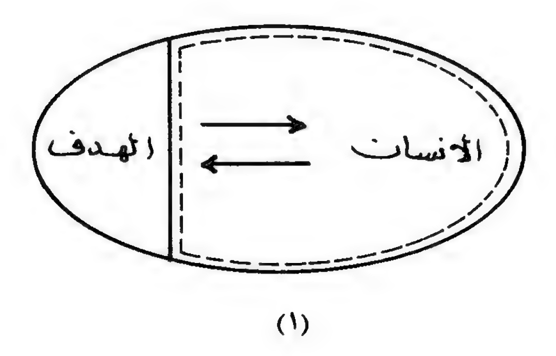
نستطيع أن نقيم طوبولوجيا (أو نرسم طوبوغرافيا) لحقل نفساني يكون فيه الشخص خاضعاً للجذب الإيجابي الصادر عن الهدف و ،في الوقت ذاته، للتأثير السلبي والمبعد الناتج عن العائق. ففي استحالة التنفيذ، مثلاً، يبقى الشخص ضمن سور مقفل من جميع الجنبات؛ وهذا ما يبدو في الرسيْمة (أو الخطاطة) رقم ١، حيث تظهر عوامل القوى المتصادمة على شكل سهام متعاكسة.

كما نستطيع إقامة طوبولوجيا للغضب حسب ما فعل دامبو. في ذلك الإنفعال

---

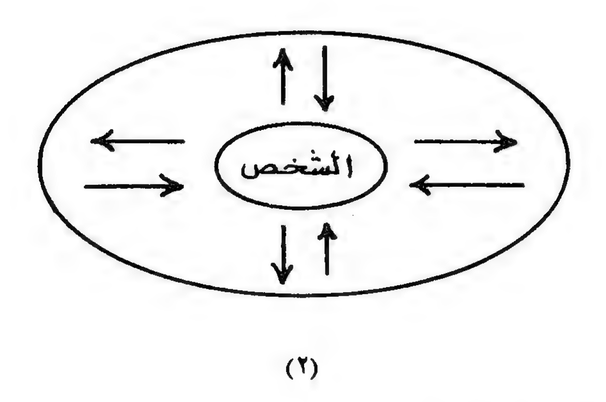
(١) راجع: القسم التالي، التوتر النفساني وطرق القضاء عليه.

(٢) رأينا أن وجود نقص في شكل ما (رسم ١٢ و١٣) يولد نشاطاً ذهنياً أو يخلق توتراً يعمل على ملء النقص أي للقضاء على هذا التوتر الناجم، أو بغية الوصول إلى التوازن بدلاً من التوتر واللا إستقرار.



(١)

تضعف في الفرد سلطة الطبقات العليا للشخصية، ويزداد اتجاهه العدواني في كل صوب، ويبحث عن متنفس وراحة له في أي جهة كانت، ويحاول القضاء على التوتر بأي طريقة كانت. فقد يهاجم الأشخاص، أو الأشياء، وحتى نفسه بالذات أحياناً. وتلك الدينامية العامة للغضب تبدو ـ طوبولوجيّاً ـ في الرُّسَيْمَة رقم ٢.



(٢)

٥ ـ شُمَيْلَة، حسنات ونقائص مفهوم الحقل النفساني:

اهتمت نظرية الحقل هذه بدراسة السلوك دراسةً دينامية، حركية؛ فدرست التوتر الناجم عن وجود حاجة أو شبه حاجة، ودرست القوى المعيقة أو الحواجز للقضاء على هذا التوتر (في تجارب زيغرنيك، راجع القسم الثاني) وطرق حله (إبدال، هروب، نوم، غضب، أحلام، يقظة، شرود، الخ. . .)، والتوتر الناتج عن مشكلة لم تحل كفاية أو بعناية أو بأكملها.

ـ إن في ذلك مساهمة كبيرة أداها ليفين إلى علم النفس الدينامي الذي يدرس

صراع القوى المختلفة، وتفاعلاتها المتبادلة، وتداخلها. ومن الحسنات أيضاً ذلك الربط بين مفهوم الحاجة (اتجاه ذاتي) وبين قيمة الشيء (Valeur; Valence) والسهم الموجه صوب الشيء. وفي هذا إمكانية تحديد دقيق للرموز المستعملة في الحقل، ولمعالجة الأمور معالجةً رياضية وبالرسوم البيانية والخطاطات (انظر خطاطة الغضب مثلاً). وفي ذلك كله دراسة إيجابية للدافعية (Motivation) في السلوك.

ـ لا شك بأن كل موقف هو حقل يشمل الأنا والمحيط السيكولوجي لها، وان هذا الحقل هو شكل (كل جيد) يكون فيه كل تأثير على الأنا تأثيراً (وتغيراً) على المحيط وبالعكس (تداخل القوى الذاتية والقوى الموضوعية القادمة من المحيط). كذا الحال بالنسبة للحواجز حيث يؤدي العائق إلى تأثير متبادل ومتداخل بين الأنا والحقل، وإلى مسعى لخفض التوتر، وإلى إعادة التوازن المفقود أي إلى إعادة بناء ذاك الشكل الجديد.

ـ صائبة هي هذه النظرية، وكذلك فهو صائب أيضاً إيمانها بأن علم النفس الكلاسيكي كان يدرس حالات داخلية للفرد معزولة أو أنه كان يبحث قضايا مجردة. لذلك فإنها اعتبرت علم النفس دراسة الحقول التي ينوجد الإنسان فيها، وأنه يجب أن نمارس سيكولوجيا الحقل إذ بوضعنا الإنسان داخل حقل يصبح بمقدورنا فهم هذا الإنسان.

ـ ولا شك بعد بخصوبة القول بأن الأنا في محيطها أو الحقول النفسانية خاضعة للتجريب (ولكن إلى حد ما هي بالطبع خاضعة لذلك).

ـ صحيحة هي أيضاً نظريتها في العمل التي تقول إنه مشروط أو محدد بحالة الحقل، فما دام هناك توازن أو استقرار أو لا توتر وإشباع فلا وجود للعمل والحركة. بينما لا يتولد العمل لدى الإنسان، أو لدى الآلة المولدة للطاقة الميكانيكية، إلا إذا حصل فارق في المستوى، في درجة الإمكانية وحيث لا تتوازن قوى القطاعين (القوى الداخلية والموضوعية في الإنسان).

ـ قدمت نظرية الحقل النفساني ملاحظات دقيقة وتحليلات رائعة للسلوك.

ـ هنالك حالات عديدة نوافق فيها الغشتلطية على نظريتها بالحدس الوجداني، أي أننا ندرك الخاصية الجاذبة أو المنفرة للشيء إدراكاً مباشراً وفورياً لا حسب المبادىء الترابطية التي تفسر ذلك بالتجربة والتربية اللتين تجعلان هذه الخاصية مكتسبةً وغير مباشرة. بهذا الصدد نورد قولاً لـ كوفكا: «إن تعبيراً ودياً أو عدائياً ربما كان تجربة أكثر

مباشرةً من تجربة تقول بأن بقعة ما هي زرقاء». وفي الواقع ، إن الأشياء هي بحد ذاتها مخيفة أو محببة، وذلك قبل أية معرفة مكتسبة أو تجربة سابقة. وقد أثبت ذلك كوهلير بتجارب عديدة على القردة. والحالة ذاتها ثابتة لدى الطفل ولدى البالغ : فنحن نعرف التعبير مباشرةً (عكس قول الترابطيين)، ولا وجود لعالمين منفصلين عالم الوعي وعالم الجسد (راجع ما سبق حول نظرية التعبير وفهم الآخر).

ـ قالت السيكولوجية الكلاسيكية والسلوكانية بحتمية السلوك، ووضعتا السبب خارج الشخص الذي يحتم عليه بموجب ذلك أن يسير بفعل هذا السبب أو ذاك (مثيرات، إنعكاسات تحدد له الطريق، الخ. . .). إن هذه الحتمية تقلل من شأن الإنسان، وهي حتمية آلية، ضيقة، عمياء. بينما تصبح هذه الحتمية لدى ليفين مختلفة، إنها توصل بالمثير الخارجي مثيراً داخلياً، وبذلك تأخذ بعين الإعتبار حالة الفرد. وبهذا الجمع بين المثيرين تفسر ترابط وتفاعل وتعلق رد الفعل بالحاجات (الشيء موجود في الخارج لكن النظرة إليه متعلقة بحاجات الفرد، وبالعكس). إنها حتمية، إذن، من غير النوع الآلي؛ إنها حتمية كتلك الموجودة في الأشكال الفيزيائية.

ـ ترى في الوعي وعياً بشي ما، وتقول بالتجربة المباشرة التي رأيناها لدى الظواهريين. هنا لا نكرر المطاعن ولا المجلوبات الإيجابية لذينك المفهومين.

والسلبيات؟ أولها أننا لا نستطيع، دائمًا وبشكل واضح وسهل وفي كل الحالات النفسية، أن نرسم عوامل القوى على شكل أسهم. كما أن عوامل القوة لا ترسم دائمًا بشكل صحيح وكاف. ثم أننا لا نستطيع أن نصل إلى كل نتيجة بصورة رياضية، فقد بالغ ليفين في تمثيل الأفعال الوجدانية والمشاكل الذاتية بالمشاكل الرياضية أو، بصورة أدق، بالمشاكل الهندسية.

ونقص آخر يضاف هو أن الرسوم البيانية، والخطاطات، للأحداث النفسانية تعيدنا إلى مبدأ تناظر (تماثل) الأشكال، في الحقل النفسيزيائي، إلى نظريات ماورائية. ناهيك بأن مجال الطوبولوجيا، في خاتمة المطاف، محصور النطاق ومحدود[1]؛ وكذلك الحال أيضاً فيما عنى التجريب الذي يدعو إليه ليفين.

---

(١) استخدمت الطوبولوجيا ـ ذلك العلم الذي يدرس العلاقات بين المواضيع المختلفة بصرف النظر عن المسافة والإتجاه ـ من قبل ج. ف. براون لإقامة علم نفس إجتماعي بأن استعار الكثير من مفاهيمها. كذلك فإن أبحاث مورينو في السوسيوميتريا (القياسمجتمعي) تؤول هي أيضاً إلى أسس طوبولوجية.

القسم الرابع

قراءات: سيكولوجية التوتر النفساني

ليست نظرية التوتر النفساني وما تحتويه حديثة في التاريخ التفكيري، إلا أن أصحاب نظرية علم نفس الشكل أعطوها شسوعية وتعميقاً. ويعتبر كورت ليفين من الذين أجادوا في دراسة هذه الناحية السيكولوجية التي تبدأ بتقسيم مزدوجي للنشاط؛ فإما تلقائي، وإما ذهني. إن التفاحة الموجودة على الطاولة ذات خاصية جذب واستدعاء، فنأخذها تلقائياً وبيسر؛ وإما ـ لظروف معاكسة وغير مؤاتية ـ لا نقدر على أخذها آلياً وبدون صعوبة، بل ينبغي استعمال طريق آخر للوصول إليها.

في الحالة هذه تخلق في نفسنا حاجة، أو تتولد رغبة تفتش عن طرق لتتحقق وتشبع. بكلمة فنية إن «الأنا» في صراع مع «الحقل»، أو أنها ليست على وفاق ولا هي في حالة آمنة في الحقل. إنه التوتر يدفع لتخطي الحواجز، وللوصول إلى الهدف، ومن ثمة لخلق أو إعادة التوازن والتلاؤم المفقود بين الأنا وحقلها.

مثل آخر يوضح هذا الأمر نفسه: ليقف فرد في دائرة مرسومة على الأرض، وليطلب منه أن يلمس الكرسي الموجود على بعد ما من الدائرة دون أن يخرج منها. يحاول فلا يقدر لوجود عقبة هي البعد، وإن قدر فالمشكلة ليست مشكلة. في الحالة الأولى يتولد نشاط ذهني يبحث عن وسيلة للوصول إلى الكرسي: فإما الإنحناء، وإما الإستعانة بقضيب، وإما تخطي الدائرة، وإما الوقوف وإعلان العجز. هناك توتر داخلي يدفع ويحث على الخروج من المعضلة؛ وحتى في حالة الخروج فإن التوتر لا يفنى بسرعة ولا يزيل الحاجة فوراً. إن حل تمرين الهندسة داخل غرفة الإمتحان لا ينهي التوتر الذي كان قائماً. فيلاحظ أن الطالب، مع أنه خرج من غرفة الإمتحان، يستعيد الحل إما ليفتش عن حل أفضل، وإما ليتم

العمليات التي بقيت، وإما وإما. . .[١].

إن التوتر دافع هام في الحياة العملية والاجتماعية بل والأخلاقية. ومن نوافل القول ترديد أثر وتأثير الميول والرغبات التوترية المنشأ، أو التي تنصب فيه ويولدها، في الرقي والتقدم والحيازة والاندفاع عند الإنسان في مختلف نشاطاته. أوضحت سيكولوجية التعلم، مثلاً، دور التوتر الفعال في اكتساب العادات والتكيف والنسيان والحفظ والتذكر إذ تصبح الإرادة القائمة على العاطفة والوعي - بل الإنسان في كليته وانيته وشخصيته - بكل ثقلها وطبقاتها ووحدتها في طريقها أو سيرها نحو الهدف الذي رسمه لها التوتر الآني؛ وكلما زاد هذا وعمق كان العمل أكبر والنشاط المطلوب كبيراً وضخماً.

كأنّ علم النفس يحب الأمثال، ومن الممكن هنا إيراد حالة يزداد فيها التوتر، حتى يصل إلى قمته ثم يأخذ في الانخفاض؛ وقد يهبط أحياناً هبوطاً مفاجئاً. ومما يوضح ذلك السير التعرجي للتوتر هو الإمتحان، فالمعلومات عند التلميذ ليست هي نفسها (حسب تجارب تسايغرنيك، أو كما نلاحظ ذلك على أنفسنا) في الإمتحان الخطي ثم الشفهي: إذ أن التوتر خفت حدته ونقصت فازداد النسيان الذي ينشأ هنا، أكثر ما ينشأ، من قلة التوتر المرافق ومن الفرح الناتج (لا ننسى أن من عوامل النسيان المهمة الإنفعالات بمختلف أشكالها).

التوتر إذن دفع قوي لإعادة التكيف، من هنا تنوع الطرق المؤدية إلى ذلك. فمنها الملتوي والمتعرج، ومنها الواضح الواعي، واللاواعي، والهجومي، والدفاعي، وغير ذلك. إلا أنه قد تندرج هذه الأساليب لخفض التوتر تحت بندين رئيسيين هما: أساليب مباشرة وأخرى غير مباشرة.

لقد رأينا أن ك. ليفين يدرس الغضب كمثل على نشوء التوتر النفساني ثم سيره نحو الحل أو الإنخفاض، وإن الغضب انفعال يضخم قدرة الأنا ويخفض تأثير الطبقات العليا للشخصية على الطبقات السفلى. فالمثير للغضب قد يكون فوق القدرة تخطيه أو مجابهته، ومع ذلك نجد طفلاً يرتمي على آخر أقوى منه وأكبر بدافع الغضب مع أنه يعرف أنه أضعف وأصغر. والمهم هنا أن التوتر الناشيء عن الغضب يفتش عن متنفس أو فجوة: فإما الهجوم المباشر كحالة الطفل المذكور، أو السعي الأعمى لتحطيم الحاجز، أو البحث عن وسائل أخرى لخفض التوتر.

---

(١) تلك هي تجارب تسايغرنيك (Zeigarnik) تلميذة ليفين.

وهناك أسلوب آخر هو البحث عن حل مساعد، أو التفتيش عن طريق آخر يؤدي إلى بلوغ الغاية كمثل القرد الذي أجرى عليه كوهلر تجاربه في دراسة الذكاء. استعمل القرد العصا الموجودة بجانبه للحصول على الموزة البعيدة عنه، أو أن القرد كان يكدس بعض الصناديق فوق بعضها ليتمكن من تناول الشيء المعلق فوقه والذي لا يقدر على أخذه دون الإرتفاع على الصناديق الموجودة مفرقة في الحقل الإدراكي له وقريبة منه.

ثم أن الإستبدال يندرج تحت هذه النوعية من الأساليب المباشرة: يخفض التوتر عندما تتحقق غاية بدل أخرى، كالجائع الذي يتناول الماء عند فقدان الطعام، أو أنه يمضغ شيئاً ما ليحقق قسماً من رغبته الرئيسية وهي الأكل. فالإشباع هنا جزئي فقط، وغير تام ولا دائم.

هنا نذكر أيضاً أساليب التمويه، وإشغال النفس وغيرها من الأمور التي تدرك بملاحظة عادية في نفوس الناس وفي أنفسنا بالذات. وكلها حلول غير نهائية لمشاكلنا، وإنما تبعدنا مؤقتاً عن واقع الأمر وأثره فينا.

الوعي بالمشكلة يؤدي إلى رفع التوتر ومن ثمة تكون قد نشأت تلك العلاقة بين تعيين الهدف والحالة الآنية التي تحدد الطرق وتضع الحلول الملائمة. قد تكون هذه الحلول والطرق متنافرة وغير متعاونة، أو ممكنة، أو أنها تندمج في غاية واحدة؛ أو قد تكون أحياناً أخرى غير واضحة، ولا معقلنة أو لا واعية ومعقدة، واحتيالية، وما أشبه.

ومن أشهر هذه الطرق التسامي عند الطرف الأول، والإنسحاب عند الطرف الآخر. فالتسامي (الأسماء، التصعيد) في الغريزة الجنسية، هو الإرتفاع بميول الجنس وصرفها عن غايتها الأولى إلى غاية أخرى أسمى. وإمكانية هذا التسامي بالذات قد تكون مشكوكة[1]. إلا أن المهم أن الفاشل في الحب ربما يتسامى في مسلكه نحو البر وخدمة الغير ومحبة الله... أما الإنسحاب، أو الإنعزال، والتسليم، فإقفال على النفس دون أبواب الحياة والناس والبهجات؛ وهذا إلى حد ما محدود ومرتبط بتطور «أنا» الفرد وعلاقته الإجتماعية.

ولنسرع الآن للحديث وفي الحديث عن **أحلام اليقظة**. إنها بلا شك ذات فعالية إيجابية إذا استخدمت بوعي وتعقلن، وفي كل مرة يقودها الفكر أو الخيال الخلاق أي في

---

(١) قد لا ينجح الإسْماء إلا لدى القلة من الناس، بل ولفترات قصيرة لدى هؤلاء. إن عناد الغريزة الجنسية يأبى الإنقياد.

الحالات التي يزاد فيها نصيب الفكر الهامشي المرافق. إلا أن هذه الأحلام، وفي معظم الآحايين، سلبية التأثير؛ وهي **هروب** إلى عالم يخلقه الفرد وناهيك به من عالم خاص يخضع لشهوات واتجاهات صاحبه: فهذا الضعيف يتخيل كوناً أو حالات يرى نفسه فيها الآمر القوي، والعملاق الجبار. بمعنى أن العالم الخيالي المنشود يكون **للتعويض** واستعادة الثقة، **والإنتقام الوهمي**، أو الهروب[1]. **والنكوص** نوع من المسلك اللاواعي التعويضي في العودة إلى الطفولة والرجعة إلى أحضان الأم، والنوم، والليل.

إن كثرة النوم أيضاً مسلك هروبي من تحمل المسؤوليات ومجابهة المعاضل، فالأنا هنا تنسى في النوم توترها. وهذا **التملص** يقع في الطرف المضاد لمسلك المتعصب، والمغرق نفسه في العمل والتفكير والإنشغال: طريقان تعاكسيتان إلا أنهما **انسحاب** من المشكلة وفرار وخوف من المواجهة والصراحة، **إنه الخوف من النفس**، الخوف من أن يقف الإنسان وجهاً لوجه أمام ذاته. وما خوف الكثيرين من البقاء في غرفة على انفراد، كما يقول باسكال، إلا بسبب هذه الحقيقة التي هي خوف من الضمير. حتى إذا سألت لجأوا **للتبرير، وللتسويغ**، واختلقوا الأسباب والمعاذير، وألقوا التبعة على الدهر والظروف الخارجية والمصادفات والحظوظ. لذا قد يلجأ الفرد هنا للغير كي يقرر ويرسم له، أو **يتقمص وجدانياً** (يتماهى في أو يتوحد أو يتعين في) شخصاً أو مجموعة يشعر أنه وهي شيء واحد (كأن يتقمص طفل شخصية أبيه أو طفل أكبر منه أو أكمل)، أو يسقط على الغير والأخرين ما في نفسه، أو - أخيراً - إنه يعذبها فيتحمل **العقاب الذاتي** برضى.

أما **الكبت** فيشكل بمفرده طريقة كبرى ورئيسية في التوتر النفساني ويسبب الكثير من الأمراض العصابية على رأي فرويد وآدلر، فما أقسى وأصعب من الصراعات الإنفعالية داخل الأنا. أخيراً فلا بد من التلميح إلى الأنواع المنوعة من التعويض لخفض الحاجة وإشباعها. كذلك ينبغي عدم **إغفال العدوان بأشكاله المتنوعة** سواء العدوان الذاتي منها، أو البدلي، أو المباشر، أو التخيلّي؛ وكلها وسائل تهدف لإعادة ملاءمة الأنا، وتكيفها، وراحتها في حقلها النفساني والإجتماعي. هنا نتذكر أن مما يوضح أو يعالج هذه الطرق العدوانية السيكودراما والسوسيودراما[2].

هذه الوسائل والحيل اللامتلائمة، أو الأواليات اللاواعية، لخفض التوتر (كبت،

---

(۱) يجب التنبيه إلى أن الخمرة والميسر والمخدرات وسائل، أحياناً عديدة، للهرب أو الإنسحاب.

(۲) يراجع عن ذلك في علم النفس الإجتماعي.

تعصب، نسيان، إسهاء، إنسحاب، تقمص إلخ.) قد تحل التوتر أحياناً وتؤدي إلى سلوك سوي[1]. إلا أن الإفراط في اللجوء إليها يجعل السلوك أقرب للشذوذ، وذلك بحكم كونها ـ وإن خففت التوتر ـ تبقي المشكلات غالباً بلا حل، وبلا تغيير. والإستقرار الناتج يبقى مؤقتاً، والتوازن هنا سريع العطب وأحياناً عديدة يكون وهمياً، مزيفاً. لذلك فإن المبالغة في اللجوء لهذه الوسائل في إعادة التوازن للحقل تؤدي إلى نشازات في السلوك، وإلى العصاب، وربما إلى الذهان في أحايين.

(١) تُقرأ هذه الأواليات في التكيف بتفصيل في التحليل النفسي. وهي معروضة بإسهاب في محاضراتنا: التحليل النفسي، أوالياته وأعلامه.



الفصل التاسع

نظرة آفاقية

القسم الأول: خصائص علم النفس المعاصر

القسم الثاني: الطريق إلى الحقيقة داخل المدارس النفسانية



بعد الذي رأيناه عن المدارس في علم النفس، عن علوم النفس المختلفة، يجب إلقاء نظرة آفاقية لاستخلاص بعض الأحكام العامة عليها وما هو مشترك فيما بينها من خصائص. كما أنه، من جهة أخرى، لا بد من البحث عن الحقيقة داخل تلك المذاهب والتعرف على الطريق الصحيح.



القسم الأول

من خصائص علم النفس المعاصر

ما يميز علم النفس المعاصر هو تلك الصفة الكلية، الجميعية، فيه. إن الإعتبار موجه إلى الكل أكثر مما هو إلى الأجزاء أو، على الأقل، ينظر إلى هذه الأجزاء على أنها مندغمة في كل يشددون على بُنيته. على ذلك، صار يدرس السلوك العام للفرد أكثر من الدراسة لأعمال جزيّئية، إبتدائية، في هذا السلوك. وصار يدرس التصرف الكلي للعقل المتجسد، أكثر من الإهتمام بقياس الملكات؛ كذا الحال بالنسبة للشخصية وللطبع (Caractère) . . . إن علم النفس المعاصر هو سيكولوجيا الكلية: كلية السلوك، كلية الفرد المعتبر على أنه متعضّ نفسفيزيائي، كلية الإنسان التاريخي، ذاك الذي له تاريخ ومستقبل، أي الإنسان في موقف.

من الميزات الأخرى التي رأيناها تبدو ثم تترسخ، في هذه المدارس، هي دراسة الإنسان لا ككائن مجرد، مطلق، عام؛ بل ككائن قائم في موقف، في وضعية، أو في وسط إجتماعي وكذلك، في وسط جغرافي أو فيزيائي. فالوسط الفيزيائي ـ من طبيعة وشكل عام للأرض والمناخ والنباتات ـ هو ما يحتم إلى حد بعيد طريقة حياتنا وأعمالنا بل والحضارة ذاتها، ذلك أن تأثير الطبيعة على الإنسان تأثير رهيب؛ لكن الإنسان بدوره يؤثر في هذه الطبيعة ويعدل فيها وذلك بفعل عمله.

أما الوسط الإجتماعي والتاريخي فهو أيضاً ذو مفاعيل هائلة على الفرد، ويكفي هذا الإلماع إلى مجلوبات دركايم ـ رغم ما فيها من مبالغات ـ القائلة بأن المجتمع هو الذي يشكل العاطفة والمنطق والفكر لدى الفرد.

وكما أن الإنسان يوجد في موقف، أي أنه ينتمي إلى وسط مادي وآخر إجتماعي تاريخي، فهناك أيضاً عالم القيم. نحن لا ندرك العالم كعالم حيادي من وجهة وجدانية،

فالأشياء - كما رأينا - ذات قيم منفِّرة أو جاذبة، وعيد أو تهديد. وبهذا فإن الوعي ذو علاقة مع المادة، والأنا مندغم في عالم مادي وعالم قوى قيموية ودلالات. لذا فإن علم النفس المعاصر يدرس هذه المناحي كلها، بملاحظة جميعية، كلية، غير تقطيعية ولا تجزيئية. يأخذ الإنسان في موقف، في حقل تجتمع فيه: الأنا، والوسط الفيزيائي، والوسط الإجتماعي التاريخي، وعالم الثقافة والقيم.

كما تجدر الإشارة إلى تأثير التيار المتولد من الدعوة لإقامة علم نفس عياني يكون غير نظري ولا مجرد وإلى ما نتج أيضاً عن تلك الأهمية للعلاقة الحية، العيانية، والشخصية بين الطبيب النفسي، والمحلل ومريضه.

وأخذ علم النفس المعاصر يدرس الإنسان تاريخياً، إذ أن تفسيراً سليمًا للحاضر يستلزم الغوص في الماضي، في أعماق الفرد أو الرجوع إلى تاريخه السحيق، إلى الطفولة (فرويد، مثلاً).

ويولي علم النفس اهتمامه بالخطة التي يرمي إليها الفرد، بمشاريعه ومراميه المستقبلية. إذ لا اكتفاء بفهم الماضي والحاضر فقط: إن الإنسان قائم على أبعاد زمنية ثلاثة هي ماضيه وحاضره ومستقبله؛ وحياته الآنية مرتبطة بهذه الأبعاد الثلاثة جميعها (يونغ، آدلر). إن الغائية ضرورية لفهم الإنسان بلا ريب، لكن الوجوديين ذهبوا إلى أبعد من هذا فقالوا: «إننا مشاريعنا، أكثر مما نحن إنجازاتنا»؛ مشاريعي هي أنا، أكثر مما أنيّ أكون ما قد حققته وأنجزت.

يؤخذ الإنسان على أنه كائن بيولوجي وكائن إجتماعي وكائن عقلي في الوقت عينه وبشكل متزامن. ولكل ناحية، من هذه، مفاعيلها على تكوين شخصيته. وهكذا فإن الأحداث النفسية ليست بمنفصلة عن الأحداث العضوية ولا هي قائمة بذاتها؛ وكذلك فكل ما قد يطلقون عليه من نشاط روحي هو في الحقيقة متجسد. من جهة أخرى، صارت دراسة السلوك غير موقوفة على الخطاطة المكونة من مثير واستجابة وغير متوقفة عند دراسة التفاعلات الفيزيولوجية والعضوية بل استوعبت - أو أنها توصلت حكمًا إلى أن تستوعب داخلها - مفاهيم ذاتية متعددة، وهو ما جرى به الحال لدى السلوكية المحدثة (تولمان، كانتور...).

بمعنى آخر، إن التضاد بين الموضوعية والذاتية لم يبق بتلك الحدة التي كان عليها في أوائل القرن هذا. فقد رأينا مدارس تربط الذات بالموضوع في مفهوم القصديّة، المفهوم

الذي يقول بأن كل وعي هو وعي بشيء ما وبأن لا وجود البتة لموضوع بحث ولا لذات صافية، بحتة، خالصة، محضة.

كذلك أيضاً تلاشت، أو كادت تتلاشى، حدة التناقض بين السيكولوجيا الموضوعية والسيكولوجيا الذاتية و،بتعبير آخر،بين المناهج الموضوعية والمناهج الذاتية. لم يعد هناك علم نفس يجري على «مقعد وثير»، خلف منضدة[1]. لقد حققت الظواهرية تلك المؤالفة، التركيب، بين المنهجين اللذين كان كل منهما يستلزم الآخر ويكمله وإن بدا معاكساً ـ قديماً ـ لنظيره.

وإذ أن الوعي صار يدرس على أنه منفتح على الغير، غير مقفل على الذات، ولا يقوم إلا بعلاقة مع شيء ما، فقد اهتم علم النفس بالإتصال بين هذا الوعي وذاك، بين الأنا والأنت، بين الأنا والنحن: هذا التواصل للوعيات شكل أطروحة من الأطروحات المفضلة والأساسية في عدة مدارس نفسانية حديثة وانتفع منه علم الاجتماع، وعلم الأخلاق، والفلسفة، وعلوم إنسانية أخرى.

وتخطت السيكولوجيا المعاصرة الثنائية الديكارتية وصارت علم الإنسان، الإنسان كله، قاطبة، برمته. فقد رأينا،أعلاه، أنهاأخذت تدرس السلوك برمته، بجميعيته، لدى السلوكية الجميعية. كما أنها، من جهة أخرى، انصبت على دراسة الفرد برمته وكليته لدى أنصار المفهوم النفسفيزيائي للكائن الحي (علماء نفس التصرف: جاني، لاغاش). لقد كانت هذه الثنائية في أساس تقسيم علماء النفس إلى معسكرين: معسكر أولئك الذين قالوا بأن الاستبطان هو الوسيلة الأساسية بل والوحيدة لفهم النفسية البشرية؛ معسكر الذين آمنوا بأن ملاحظة المعطيات العضوية هي الوحيدة التي يمكنها تشييد صرح علم نفس علمي.

إذن، كان تجاوز هذه الثنائية من أهم خصائصِ علم النفس المعاصر. وهو قد عاد، بذلك، إلى النظرية الهيلومورفية، نظرية تشكل المادة، الأرسطية.

اتسعت ميادين علم النفس وتوطدت أركانه فجاءت خيراته عميمة، وخدماته جمة. هكذا رأيناه يفهم الإنسان فهمًا أشمل وأوسع مدى مما كان في السابق: إن مفهوم اللاوعي، مثلاً، لدليل على المجاهل التي ارتادها علم النفس المعاصر داخل غياهب النفسية

(١) فلنتذكر أن علم النفس اتسم بالنزعة التجريبية، باللجوء إلى المناهج التجريبية. وهو ما يلاحظ، مثلاً، في الشكلانية، في السلوكانية، إلخ..

البشرية. دراسة اللاوعي الجماعي، اللاوعي العائلي، تفسيرات الأحلام، العصاب، الذهان، الدراسات العيادية، والمرضية، والفروقاتية، والروائز، والإختبارات، إلخ. كلها دراسات دفعت بعجلة المعرفة بالإنسان إلى شعب ومسالك توصل إلى المعرفة الأكمل ومن ثمة إلى ما تجر إليه تلك المعرفة في الميادين التطبيقية والعملية.

كما حرث علم النفس المعاصر في حقول كانت بوراً من قبل: تلك هي حقول الوجدانيات، الغرائز، الميول وغيرها مما يعتبر بمثابة المقومات الجوهرية للنشاط الإنساني.

كذلك اهتم بالعواطف والانفعالات والأهواء . . . وهو ما كان يترك لعلماء الأخلاق وللكتاب والروائيين. باختصار، إن المجالات التي امتدت إليها يد علم النفس كثيرة وتشمل: الصناعة، والولد، والحيوان، والمختبر، والمهنة، والتجارة والإعلان، والفيزيولوجيا، والفروقات الفردية، والمجتمع، والمرضى، والحرب، والأعصاب، إلخ . .

وأوضح علم النفس المعاصر سلطة النفسية على البدن ومفاعيلها على توجيه الإنسان وعلاجه. وكان أن ترعرع الطب النفسبدني[1] الذي يعالج أمراضاً هي نفسبدنية، وهي أمراض موجودة بقدر ما هناك أمراض نفسية وأمراض بدنية وأمراض بدنية ـ نفسية. فالصحة النفسية والعلاج النفساني يستلزمان طرقاً تقوم على الإيمان بقوة النفسية على البدني: الإيحاء الذاتي، الإقناع. إن علم النفس العيادي، من ثمرات هذا القرن، يقدم خدمات جلى في هذا المضمار.

لكن الإقرار بهذه السلطة والتأثير للنفسية على الجسم لا يعني، بالبداهة، عودة إلى المفاهيم الروحية العتيقة التي تجعل الإنسان نفسه فقط، وتهمل البدن. فالبدن، هو بدوره أيضاً، غير معزول عن النفس ولا هو قائم بمعزل عنها، وظيفياً كان أو غير ذلك. هنا، يرد القول الشائع جداً الذي ردده جاني: «إننا نفكر بأيدينا بقدر ما نفكر بدماغنا . . .»، وقد رأينا من قال: «إني جسمي». وذلك ما يقود إلى المعنى الحديث الذي يلقاه مفهوم الحركة حيث لا تفصل هذه عن معناها إذ لا تختبىء دلالة ما وراء حركة أقوم بها، بل إنهما شيء واحد. الحركة أداة المعنى وليست بديلة عنه.

---

(١) عن الطب النفسبدني، يراجع، بالعربية، كتابات د. مصطفى زيور في «مجلة علم النفس». القاهرة، ١٩٥٠، ١٩٥١ وفي: .Encyclopédie Médico - Chirurgicale (نقلاً عن د. يوسف مراد، مبادىء علم النفس). را. : .Uexhull, La médécine psycho - somatique

رأينا في مقدمة هذا العمل أن «القوانين»، الصلات، في العلوم الإنسانية ليست قوانين عامة، شاملة. كما رأينا الخصائص الدينامية في الحوادث النفسية بالنسبة للحوادث الفيزيائية ولعلوم الطبيعة والرياضيات حيث تسيطر روح الهندسة، ورأينا أن لا مجال لصياغة الحوادث النفسية صياغات رياضية. لكن ذلك لا يعني أن السيكولوجيا بعيدة عن ملاحظة العياني، المحس والواقعي، بل ولا عن «الدراما» البشرية حسب التعبير الذي أشاعه جورج بوليتزر.

رأينا أن علم النفس نما نمواً هائلاً في هذا القرن، وأن تاريخه يعود إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر حيث كان يشدد على استقلاله الخاص عن الفلسفة ويسعى جهده للتحرر منها بل وحتى للتعاكس معها. لقد كانوا يلحفون في الابتعاد عن الفلسفة كي، كما قالوا، يضعوا حداً لعراك المذاهب العقيم وليس فقط لإقامة علم نفس يرضي الجميع ويتفقون عليه. لكن الفلسفة، بالحقيقة، ليست بدون منفعة لعلم النفس أو للعلوم الإنسانية الأخرى. عاد الكثير من تلك العلوم إليها بغية تعميق مناهجه، وترسيخ أسسه، وإجراء عملية مؤالفة، تركيبية، للنتائج المستحصل عليها.

من جهة أخرى، هل تحققت وحدة علم النفس إزاء الفلسفة؟ هل هناك علم نفس واحد يرضي الجميع، وتتفق عليه الآراء وتتناوله كفرع واحد منشق عن الفلسفة؟ لا شك ـ كما رأينا ـ أن هناك علوم نفس: فهناك الظواهرية التي تعتبر العالم بمثابة تمثل أو استحضار (Représentation)، والسلوكية الواطسونية التي تعيد كل شيء إلى حركات مادية، والشكلانية التي ترى الشكل ميزة، وخاصة، من خصائص المادة إلخ. . . أين هو، إذن علم النفس الذي يوضع بمقابل الفلسفة ويؤخذ على أنه المنفصل عنها والقائم بذاته؟

يتبقى أن نقول أن غرض السيكولوجيا المعاصرة الذي هو دراسة «الإنسان في موقف» أي دراسة الحقل النفساني للشخص، هو أيضاً غرض الفيلسوف. فالإنسان اليوم يعيش في عالم قلق تحتوشه المخاوف المتعددة والمآسي، ولذا فإن الفيلسوف والعالم النفسي يبحثان، أو عليهما أن يبحثا، عن حل لهذه «الفاجعة الإنسانية». هكذا يلتقي، مثلاً، الفلاسفة الوجوديون؛ بل هناك بعض المفكرين يصح أن نعتبرهم، في الوقت عينه، إما فلاسفة وإما علماء نفس أو إنهم فلاسفة وعلماء نفس أيضاً. وهذا ما نلاحظه في فرنسا عند: روير (Ruyer) بورلو (Burloud) برادين (Pradines) إلخ. والكثير الكثير غيرهم ممن يكتبون تارة في الفلسفة وطوراً في علم النفس. وماذا نقول عن ريكور (Ricoeur) مثلاً، أو عن جان بياجيه؟

ثم أن عودة العلمنفس المعاصر إلى الفلسفة تتجلى، عن طريق آخر، لدى الغشتلطيين: فمفهوم «الشكل» ألا يبدو وكأنه تصور متسام، محلق، فوق العناصر المكونة للشيء المدرك؟ هل مفهوم «الكلية» آخر غير تجريد؟ يقولون إنها شيء غير الأشياء المكونة لها: أليس ذلك ما يعيدنا إلى الروح التي كانوا يقولون إنها موجودة في المادة ولكنها غير المادة؟

كما أننا رأينا مفاهيم ما ورائية أخرى تعود فتبرز في السيكولوجيات التي درسناها، من هنا يتاح لنا القول عن عودة إلى مفاهيم فلسفية قديمة. هل يكفي التذكير بمذهب تماثل الأشكال (إيزومورفيسم) لدى مدرسة الغشتلط؟ وبوجه عام أليس تخطي الثنائية الديكارتية قد أعادنا إلى مذهب الهيولي المتشكلة (الهيلومورفية) الأرسطي؟

القسم الثاني

الطريق إلى الحقيقة
داخل المدارس النفسانية

ترعرع علم النفس في القرن الحالي وأواخر القرن التاسع عشر، وقد بلغ في مدة لا تعود لأكثر من مائة عام شأواً باسقاً.

قد يكون ذلك آيلاً لعوامل عدة، منها مثلاً: المساهمات الكبرى التي أتاحتها المختبرات والتجارب العملية، الرغبات في إقامة علم نفس مستقل وقائم بذاته من حيث الغرض والمناهج ويكون على مستوى العلوم البيولوجية التي كانت قد توطدت في القرن السابق، الرغبة في فهم أحسن للإنسان والاهتمام بنفسيته وأوضاعه، الجو العام الذي خلقه التقدم العملاقي في العلوم الطبيعية والذي لم يرافقه تقدم بنفس الخطى في العلوم الإنسانية، الأوضاع الديموغرافية بل والعالمية والاقتصادية والثقافية والجامعية، الأيديولوجيات المختلفة، إتساع ميادين علم النفس بالذات وخلق الكراسي الجامعية المتخصصة، إلخ. إلى جانب هذه الأسباب الكثيرة، لا مندوحة من الإلماع إلى «طغيان» علم النفس فقد كانت هناك «طريقة سيكولوجية» في النظر للإنسان ونشاطاته. واليوم، صار ما يطلبه الناس من علم النفس كثيراً وطائلاً: إبتداء من الإرشادات والنصائح حتى الروائز وسائر ما يقدمه علم النفس التقني وعلم الطبائع للإنسان في مجتمعه المعقد والمتعب.

المهم أن التقدم كان على جبهتين، في الإتجاهين اللذين تحدثنا عنهما في الفصول الأولى: الإتجاه المنكفىء على الذات (علم النفس الظواهري، علم نفس الأعماق)، والإتجاه الإنخراطي، الموضوعي، حيث سادت التقنية والتجربة (المدارس السلوكية بوجه خاص).

من نافل القول أن مدارس علم النفس لم تتفق، كما رأينا، على تعريف لعلم النفس ولا على طبيعة المنهج الواجب اتباعه. كما رأينا أن هذه المذاهب المعاصرة، ابتداءً من أوائل هذا القرن، قد نشأت كلها قبل الحرب العالمية الأولى وجذبت الكثير من العلماء وفي ميادين شتى: ولم نتوقف عند الغشتلطية التي بدأت أعمالها عام ١٩١٢، إلا لأنه لم يحصل بعد هذه المدرسة مدارس أخرى ذات شأن.

لكن ذلك لا يعني أن علم النفس قد توقف عند تلك المدرسة، أو أنه لم يتقدم بعدها. فالحقيقة أن علماء النفس أخذوا ينتفعون من كل نظرية، دون أن ينتموا إلى هذه أو تلك من المدارس، مفضلين تناول ما يوافق عقيدتهم أو ما يرونه ثابتاً لدى الآخرين، تاركين ما لا يوافقهم أو ما يجدونه فرضيات وشطحات.

لقد شدد الغشتلطيون ـ والظواهريون قبلهم ـ على الإدراك، وشدد التحليل النفسي على اللاوعي أو الكبت، وألحفت السلوكية على الإستجابة الانعكاسية للمثير، والربطانية على العادة والذاكرة. وراح علماء النفس يمدون من نشاط علم النفس ليطال مجالات متعددة كان لا بد عليها أن تستدعي، هي بدورها، علم النفس إليها وتجذبه. هذا الإتساع في الميادين جعل علم النفس يتفتت، أو أنه تفرع إلى أفنان متعددة غطت بأفيائها جذع الدوحة الذي تتغذى منه وتقوم عليه. وعلى هذا كان علم النفس الصناعي، وعلم النفس العقابي، وعلم نفس الولد، وعلم نفس الحيوان، وعلم النفس المرضي، وعلم النفس الإجتماعي، والفارقي، والتربوي، والترفيهي، إلخ[1].

هل، إذن، لا مندوحة من الكلام عن علوم نفس لا عن علم نفس واحد؟ صحيح أننا رأينا اتفاقاً وتوافقاً حول نقاط عديدة، بل ولقاءات مشتركة، إلا أن ذلك كله لا يجيز القول بأن علم النفس ـ سيان أكان ذلك فيما خص غرضه أو مناهجه ـ واحد. ولكن أهذا الوحدة ضرورية؟ أمن النافع لعلم النفس أن يكون واحدي المناهج، واحدي الغاية، واحدي النظرة والقانون والميدان؟ أليس من الأجدى ـ علمياً ولضرورة تقدم علم النفس بالذات وقيامه بخدماته ـ أن تتعدد نظراته وتتسع ميادينه بحيث يتاح، بذلك، الغوص في كل ميدان وتعميق كل مجال بغية الوصول ـ بعد هذا التقسيم للعمل والتخصص ـ إلى نظرة

(١) راجع م. روكلن، تاريخ علم النفس، ترجمة علي زيعور، بيروت، ط ٣، دار الأندلس، ١٩٧٧.

شاملة، إلى الغرض الحقيقي لعلم النفس، ذلك الغرض الذي هو فهم أفضل للإنسان وتشييد أفضل لهذا العلم ذاته[1]؟

* * *

كانت هناك مدارس ينضوي تحت لوائها علماء، وبعد ذلك صار هناك علماء لا يغرقون في مدارس معدة وجاهزة، قبلوية، ينمحون وراء حجبها. والحقيقة أن من طبيعة الإنسان أن يشدد على النقطة التي يتبناها أو ينطلق منها. مثل هذا الحادث النفسي، الذي نقع عليه في الحياة المألوفة وببساطة، يصح أيضاً على العالم النفسي الذي تبنى مدرسة الغشتلط أو الظواهرية، أو. . . أو. . . لذا فإن هذا التشديد يؤدي ـ حكمًا ـ إلى إهمال النقاط الأخرى التي تكون، هي الأخرى أيضاً، ذات نفع عميم لإقامة الفهم الأفضل لعلم النفس ومن ثمة للإنسان. لكن حسنة هذا التشديد على ظاهرة واحدة هي أن الدراسة تأتي بموجب ذلك عميقة، متخصصة، ثاقبة، تنصب على النقطة الواحدة حتى آخر رمق، حتى تشبعها تمحيصاً وتدقيقاً. ثم يأتي دور الآخرين، دور المستقلين، دور الإنتقائيين، ليأخذوا هذه المجلوبات ويضيفوها إلى ما قدمت مدرسة أخرى من دراسة عُمُقية واحدية لظاهرة أخرى؛ وهكذا يتم العمل الدمجي التوليفي لضروب التقدم والنجاحات.

مثل هذا العمل يجب أن يحصل في بلادنا. فنحن علينا أن ننتفع من كل ميدان ومدرسة بغية فهم الإنسان عندنا وفي مجتمعنا. وذلك العمل الإنتقائي نجده لدى علماء النفس الفرنسيين الذين ـ رغم محاولات ج. دوما في «الموسع في علم النفس» ثم في كتابه الآخر «الموسع الجديد في علم النفس» ـ لم يقيموا بعد مدرسة علم نفس فرنسية.

من هنا ينبجس السؤال عن الطريق الجيد، عن المهيع المؤدي للحقيقة. والجواب، وفقاً للذهنية الإنتقائية وبمقتضى المنهج التوليفي ـ وإلى حد ما، التوفيقي العقلاني ـ هو في الحلول التوفيقية، في البحث عن الجادة الوسط. الصائب هو أن نأخذ الحقيقة أينما ثقفناها، وأن نتلقف الصائب حيثما ألفيناه. كان ليبنتس يقول، أو أن الإنتقائيين يقولون أيضاً: «إن كل مذهب هو صحيح من جهة ما يؤكده، وخاطىء من جهة ما ينفيه». فما يثبته الغشتلطي، مثلاً، بأن الإدراك هو إدراك كل منبن هو صحيح، إلا أنه يخطىء عندما يقول أن كل إدراك لا يكون إلا إدراك كليات مُبَنْيَنة. وصحيح ما يقوله التحليل النفسي،

---

(١) را. : الفصل القادم، القسم الثالث.

مثلاً، أن منشأ العصاب يعود إلى رغبات جنسية مكبوتة؛ لكن الضلال يكمن في نفيه للتفسيرات الأخرى، في تأكيده أن كل عصاب ما هو إلا رغبة مكبوتة.

والآن يكمن المنهج التوليفي في المحاولات العلمية والعملية والمعقلنة للتوفيق والسير على الطريق الوسط؛ ذاك هو المنهج الذي يفرض نفسه ويلقى الأنصار والخلان[1]. يعني هذا أن الحق مع كل المدارس وليس هو، في الوقت نفسه، مع مدرسة وحيدة. لقد قام المنهج الذي اتبعناه في هذا الكتاب على تبيان ما هو إيجابي فيها، ذلك المنهج يؤدي بنا حتماً إلى صوابية إتباع الهاديات أينما كانت، ونبذ الزائغات والشوائب.

رأينا في كل مدرسة أموراً جيدة، وأخرى طالحة. لذا لم يكن هناك مدرسة غثة كلها، ولا أخرى احتكرت الحقيقة لنفسها. كانت الغاية نبيلة، وإن استلهمت أيديولوجية معينة أو فلسفة أو أوضاع. فقد سعت كل مدرسة لفهم علم النفس، لفهم الإنسان.

وأن نقيم تراتباً هو عمل ليس من موضوعنا بشيء. إلا أن المحك، المعيار، الذي بموجبه نشيد هذا التراتب القيموي بينها هو: لا المقدار التجريبي الموجود فيها، ولا مدى المنهج العلمي الذي اتبعه، ولا مقدار أهمية السيرورة التي انطلقت منها ورصت عليها أسسها، ولا المنظور الذي من خلاله تطلعت إلى علم النفس، ولا درجة القرب من الفهم الأحسن للإنسان ومقدار مساهماتها ومجلوباتها لعلم النفس. يقام التراتب بموجب هذه المحكات كلها معاً. ولعل البقاء في حقل العلم ربما يقضي بترك المفاضلة بين تلك المدارس لأن المفاضلة أقرب إلى المناقبية، ثم وإنها، بالطبع، مدارس خدمت كلها الحقيقة وسعت نحوها.

قدمت كل مدرسة قسطاً علمياً وكان لها نصيب من النجاح، وبذلت جهداً في تطوير علم النفس ودفع عجلته في اتجاه الفهم الأفضل للإنسان. وكل مدرسة قد خدمت العلم من وجهة اختصاصها، وكأن سيئة كل منها ناجمة بالضرورة عن تقسيم العمل أو عن التخصص حيث يزاول المتخصص عمله ضمن نطاق محصور أو محدد وما عليه أن يتعداه وإلا وقع في ما لا يعنيه. لكن، أخيراً، أفدح نقص في كل مدرسة هو أنها كانت لا تود أن ترى غيرها، أي هو رغبتها في نفي أهمية معطيات الآخرين ومجلوباتهم. إنه في أنانية كل مدرسة ورغبتها في إعطاء قانون واحد، مفهوم واحد، يفسر سائر علم النفس ويفهم الإنسان برمته.

---

(١) أنظر: ودورث، مدارس علم النفس، الفصل السابع.

من هنا يتاح الختام بتكرار القول: إن في كل مدرسة رأيناها قبس من الحقيقة، وليس الحق موجوداً في مدرسة وحيدة إذ لم تحتكره واحدة بمفردها. ليس من الضلال القبول بالظواهرية، مثلاً، بل هو القبول بالظواهرية وحدها فقط. وليس زيغاً الإرتضاء بمجلوبات الغشتلطية، بل هو في رفض ما عداها والقبوع عندها. لعل الحقيقة، أحياناً كثيرة، هي في التوسط وهي، على الأخص في مجالنا هذا، في السير على الطريق المنفتح عليها كلها والمبني على مجلوباتها وخدماتها كلها.

لندع علم النفس، في أمتنا العربية، ينتفع من كل التيارات ويتقوت بأحدث المعطيات وجميع الأثمار، أنّى أتت وأنّى كانت، بغية فهم أفضل لإنساننا، لمجتمعنا، فهمًا يقوم على مناهج تستلهم واقعنا وتاريخنا وتكون الأقوم لخلق إنسان الغد في المجتمع الأفضل المتمثل لقيمه الجديرة بالتمثل، والنابذ للبنى البالية، والمنفتح على الإنسانية والإنسان.



الفصل العاشر

علم النفس وعلوم النفس

القسم الأول: تعريف علم النفس
القسم الثاني: عجالة عن المناهج
القسم الثالث: وحدة علم النفس وتعدده



القسم الأول

تعريف علم النفس

١ ـ صعوبات التعريف الحديث، بسبب تعدد الميادين والمدارس:

ما هو موضوع علم النفس الحديث؟ قبل الإجابة عن غرضه هذا وعن مناهجه لا غنى عن التساؤل إذا كان من الأفضل الحديث عن علم نفس واحد أو عن علوم نفس (علم نفس تجريبي، حيواني، طفلي، إجتماعي، مرضي، صناعي...). يجيب كلاباريد، مثلاً، بالقول الحازم: «لا يوجد عدة علوم فيزياء، ولا عدة علوم كيمياء. كذلك فإنه لا يوجد، أو أنه يجدر أن لا يكون هناك، سوى علم نفس واحد»[1].

بيد أن هذه النظرة الموحِّدة ـ التي لا ترى إلا علم نفس واحد يحتوي سائر الفروع والإختصاصات ـ والتي سوف نتبناها مع بعض التحفظات والملاحظات، غير موافق عليها من الجميع. لا يقدم، مثلاً، هنري بييرون في «معجم علم النفس»، تعريفاً لعلم النفس يكون تعريفاً عاماً؛ فهو يرفض هذا العمل ويمنحه، فقط، لعلوم النفس، للأشكال الخاصة لعلم النفس. كذا فعل، قبله، لالاند في «المعجم التقني والإنتقادي للفلسفة». والكثيرون أيضاً من العاملين في المجالات النفسانية، يرفضون إعطاء تعريف لـ «علم النفس» الحديث. الإعتراضات كثيرة: أي علم نفس، من بين العلوم النفسانية، هو الذي ينبغي، أو المطلوب، تعريفه. هل هناك علم نفس واحد مبعثر في السيكولوجيات العديدة وقائم بينها؟ هل توجد وحدة فعلية للسيكولوجيات؟ هل هذه الوحدة صائبة وحقيقية أم أنها مفترضة ومفروضة[2].

---

(١) أورد ذلك لاغاش، وحدة علم النفس (النص الفرنسي، ط٢)، ص ١٩.

(٢) يراجع: فيما بعد، قسم «وحدة علم النفس».

لا شك إذن بوجود صعوبة في تعريف علم النفس ناجمة عن تعدد مجالاته أو فروعه و ـ من جهة أخرى ـ عن تعدد مدارسه التي رأيناها. لكن ذلك لا يعني الإستحالة أو جواز التمنع والإعراض عن البحث عن هذا التعريف. هذا، ولا سيما أنه من المعروف أن فرعاً ما من فروع المعرفة هو علم واضح بمقدار ما يكون تعريف غرضه واضحاً؛ ويكون هذا علمًا يساوي ما تساوي مناهجه من قيمة، وقوياً بمقدار ما تكون مناهجه فعّالة.

قلنا إن من أسباب صعوبة تعريف علم النفس تعدد الميادين ابتداء من علم النفس الحيواني حتى الجماليات ومروراً بأنواع منوعة. ثم هناك أيضاً تعدد المدارس الغارسة في حقل هذا العلم الإنساني الرحب الجنبات.

أما اختلاف المدارس حول تعريفه فقد رأيناه في معرض هذا الكتاب، وهو اختلاف ينم عن خصوبة وقد عمل على دفع عجلة علم النفس وتوسيع آفاقه. لقد رأينا أن السيكولوجيا الذاتانية (الفصل الثالث) ركزت على دراسة الحياة العقلية وقوانينها أو، كذلك، على دراسة «حالات الوعي» من حيث كونها حالات الوعي. هذه النزعة،إذن، ترى في علم النفس علم الحياة الداخلية، أو علم الأحداث النفسية تلك التي وإن ارتبطت بأحداث عضوية وفيزيولوجية فإنها، بنظر هذه المدرسة، تحافظ على شخصيتها وهي، في خاتمة المطاف، حوادث العقل والفكر والحياة الذهنية. ونجد من زاوية أخرى، في هذه المدرسة، إنه لا بد من اللجوء إلى الحياة الداخلية وإلى الذاتيات لفهم ولدراسة السلوك: بل أن السلوك والحياة العلائقية مع الغير يؤلفان جانباً متعاكساً مع الحياة الداخلية حيث العقل والعاطفة. أخيراً، هذه النزعة الذاتية، ذات المنهج الإستبطاني، عرفت تطويرات كثيرة لمنهجها هذا، وأهمها ما رأيناه لدى مدرسة فورتسبورغ ولدى بيني. بل أن فونت نفسه لم يشأ التخلي عنه، وكذا فعل عديد من تلاميذه في أميركا لا سيما لدى المدرسة الوظيفية (كاتيل، تيتْشينيرْ)،لدى ماري و.كالكنز(١٨٦٣ ـ ١٩٣٠)، لدى وودورث الذي يحتل مركزاً مرموقاً في علم النفس الأميركي، إلخ.

ثم رأينا بعد ذلك المدرسة السلوكية التي أعادت كل شيء في علم النفس إلى حركات مادية فنبذت الوعي والاستبطان (الفصل السادس) ثم المدرسة الظواهرية ذات لتأثير الهائل في مجال علم النفس (أكبر من تأثيرها في مجال الفلسفة) والتي ألحت على وجود الإنسان برمته وراء أي سلوك من سلوكاته، وعلى أن الوعي هو وعي بشيء ما وهو ما آلف بين المنهجين الموضوعي والذاتي اللذين كانا يتعاكسان فيما مضى (يراجع القسم التالي)... ثم مدرسة التحليل النفسي،ومدرسة...، ومدرسة...، إلخ... وكلها

محاولات لتعريف علم النفس واكتناه غرضه، وفهمه من زاوية معينة واحدة، وتناوله إما من جهة الوعي والذات وإما من جهة اللاوعي، وإما من جهة الموضوع، وإما - في المحاولات الظاهراتية والغشتلطية - بجمع الذات مع الموضوع.

لم يجانب الصواب، مجانبة مطلقة، كل مدرسة نفسانية بقدر ما رأيناه يتكثف في مفاهيم معينة مأخوذة من السلوكية ومن الظواهرية ومن الغشتلطية (كما هي معروفة، هذه الأخيرة، لدى ليفين بشكل خاص). بمعنى أن السلوك إذا أُخِذَ وفق التعريف الشامل الواسع فإنه سيحوي ويصهر في بنيته: ١) الكثير من المفاهيم الجامعة الناجمة عن السلوكية الكلية، الجميعية والقصدية. ٢) بعض المفاهيم الظواهرية لا سيما مفهوم التجربة المعاشة. ٣) مفهوم الحقل النفساني الذي توصلت إليه الشكلانية لدى كورت ليفين.

هذا السلوك، بالمعنى الشامل الواسع الذي ذكرنا أعلاه، هو بالحقيقة السلوك الإنساني وهو بالذات غرض علم النفس الحديث. فما هو هذا السلوك الحاوي على الحقل النفساني والتجربة المعاشة؟

٢ - نظرية الحقل النفساني كأساس للتعريف:

إن مفهوم «الحقل النفساني» يقدم الحل، رغم ما فيه من نقائص؛ وهو يصلح كمنطلق لتعريف علم النفس شرط تنقيحه وإبعاد ما لا دخل لعلم النفس فيه، عندها يصح القول أن غرض علم النفس هو دراسة التفاعلات المتبادلة بين الجسم العضوي والوسط، أي دراسة الحقل النفساني. طبعاً هناك تفاعلات بين الإنسان والوسط لا علاقة لها بعلم النفس: كأن يصاب الجسم بـ، حسب ما يقول د. لاغاش، كوليرا أو أن تقع عليه صاعقة. ولكن، حسب قول لاغاش عينه أيضاً، ليس هناك من منطلق أفضل ولا أحسن من الإنطلاق من الحقل النفساني من أجل تعريف علم النفس[1].

٣ - السلوك والحقل النفساني:

يعرف بيْرونْ، في «معجم علم النفس» الذي أشرف على وضعه، السلوك بأنه: «يدل على كيفيات الوجود والحركة لدى الحيوانات ولدى البشر، على المظاهر الموضوعية

---

(١) د. لاغاش، المرجع عينه، ص ٦.

لنشاطها الكلي الشامل . . .»[1]. وهنا إذا وضع تعريف بيرون هذا في إطار «الحقل النفساني» لصار تعريف السلوك كما يلي: إنه الفعل الذي يهدف لإزالة التوتر الناجم عن حاجة. يصح ذلك على الإنسان وعلى الحيوان أيضاً، إلا أن السلوك يختلف، طبعاً، عند الإنسان عنه لدى الحيوان، فهو لدى الأول أعقد ومتنوع وكثير الوجوه ومتعددها. وكذلك هي أيضاً بواعث التوتر وطرائق إزالته، فهي لدى الإنسان عديدة منها المباشر وغير المباشر، ومنها الواعي واللاوعي؛ ومنها النكوصي ومنها التفكيري والرمزي والحسي والعدائي والتخيلي . . . باختصار، إن حاجة واحدة تحدث توتراً. لخفضه أو لإزالته ـ أي لإعادة الإتزان للحقل ـ قد يلجأ الإنسان إلى أنواع عديدة من الحلول تنم عن تعدد وتعقد حاجاته: وذلك كله هو ما يسمى بالسلوك الذي هو موضوع علم النفس الحديث.

٤ ـ التغيرات في الحقل النفساني، اختلالات توازنه ووحدة قطبيه:

مترجرج هو توازن الحقل النفساني؛ كلما اختل هذا التوازن نشأ توتر جديد يعمل لإعادة الإستقرار المفقود. وهذا الإختلال إما أن ينجم عن الفرد، وإما أن يكون الوسط هو سببه:

أ ـ **الموقف**: هو الإختلال الناجم عن الـ «وسط» أو ، بتعبير أدق، عن الـ «المحيط». التغيرات في المحيط تسمى بالمواقف؛ وهي متعددة، متنوعة، دائمة أو سريعة الزوال، فجائية أو تدريجية . . .

ب ـ **التصرف**: هو التغير المتولد في الحقل النفساني ـ كل تغير سواء أكان صالحاً أم طالحاً ـ بفعل الفرد.

لكن المواقف، أي التغييرات في المحيط من وقائع ومؤثرات ومنبهات، ترتبط بالشخص ولا تستقل عنه إلا في ميدان التجريب أو لتسهيل الفهم والتحليل. ذلك أن كل متعضّ، كل تصرف، هو موجود في موقف. فقد رأينا أن الإنسان هو دائماً «كائن في موقف»، وأن كل إدراك هو إدراك لشيء ما على أرضية ما، وأنه مدفوع بدافع ما؛ أو أنه، باختصار، اختيار وعمل (وهذا ما شدد عليه بشكل خاص علماء النفس الفرنسيون).

إن تقسيم الحقل إلى «تصرفات» من جهة، وإلى «مواقف» من جهة أخرى لا يعني أن هذه وتلك منعزلة عن بعضها البعض. لا شك بأن بعض التصرفات تحدث تغييرات في

---

(١) Piéron, Vocabulaire, P. 57

المحيط مادياً أو رمزياً، وأن هناك تصرفات أخرى تحدث تغييرات في الكائن الحي عقلياً أو جسدياً. لكن لا هذا النوع من التصرفات ولا ذاك يمكن أن يتم بدون أن يغير نفسه أو أن يحصل فيه تغير بفعل عمله. كما أن لا تغييرات عقلية تتم بدون عمل أو تأثير ما في الجسد.

يعني ذلك كلية الحقل النفساني وترابط جزأيه (المعزولين بعملية تجريدية فقط): البدن والمحيط، التصرفات والمواقف، الشكل والأرضية، البيولوجي والسيكولوجي، الواعي واللاواعي...

وهكذا فإن السلوك، بالمعنى الجديد المخالف لما وجدناه لدى واطسن مثلاً، يرادف ما يسمى بالتصرف (في موقف)؛ وهذا التصرف هو ذاته المقصود بالحقل النفساني. أي أن هذه المفردات الثلاثة هي، في الجوهر، ثلاثة مسميات لاسم واحد: وهي كلمات تقنية تدل كلها على موضوع علم النفس؛ أو أنها هي السلوك (بالمعنى الجديد)، أو التصرف، أو الحقل النفساني، وهي موضوع علم النفس.

والآن، ما هو المولد للسلوك، ما هي مسبباته؟ أي ما هي المحركات التي تبعث على التوتر الذي ينجم عنه السلوك؟

٥ ـ الحاجات، بعض محاولات تصنيفها التصاعدي:

حاجات الإنسان عديدة، ويتزايد عددها في الحضارة المعاصرة (رأينا أن وجود سلعة ما قد تخلق حاجة لدى الشخص؛ راجع نظرية الحقل النفساني). وهي في منشأ العلم، الذي هو عمل الذكاء[١]. وقد أقام الفلاسفة اليونانيون[٢]، والعرب[٣]، وبعض الفلاسفة المحدثين أيضاً[٤]، نظرياتهم في نشوء المجتمع ـ بل وفي الأطماع السياسية[٥] وفي العدالة البشرية[٦] ـ على الحاجات البشرية، أو على عدد محدد منها أحياناً.

---

(١) استلزمت أهم الحاجات الإنسانية (الغذاء، الملبس، إلخ...) لإشباعها خلق تقنيات تجريبية.
(٢) يراجع، مثلاً، أفلاطون، الجمهورية، ٣٦٩ ب.
(٣) يراجع، مثلاً، الفارابي، تحصيل السعادة (حيدر أباد، ١٣٤٥ هـ) ص ١٤. ابن سينا، النجاة (ط ٢)، ص ٣٠٣
(٤) أقام هوبز، مثلاً، على مبدأ الحاجة، نظريته في نشوء القانون والدولة، وذلك في كتابه «التنين».
(٥) تلك هي في السابق، مثلاً، نظرية «المجال الحيوي» للنازية: تراجع بشكل خاص نظرية راتسيل (ألماني، يقول بالتأثير الحتمي والجبري للجغرافيا).
(٦) تلك هي النظرية القائلة «لكل حسب حاجاته»، وهو المبدأ الذي تراه هذه المحقق للمجتمع المثالي.

وكثيرون هم، من جهة أخرى، علماء الإجتماع وعلماء النفس الإجتماعي المعاصرون الذين أشادوا نظرياتهم في المجتمع على حوافز فردية أو على حاجات[١].

ما يهمنا هنا ـ من وجهة نفسانية صرفة ـ هو تصنيف الحاجات: إن بيرون، مثلاً، في «معجم علم النفس» يميز بين حاجات (تنفس، براز، نكاح، سعال) وبين مطالب (تدخين التبغ، شرب الكحول)...[٢]. الحقيقة أن الإنسان هو، في الوقت عينه، كائن بيولوجي له حاجات حياتية (الغذاء، التنفس، إلخ...)، وكائن عقلي له حاجات عقلية[٣]، وكائن إجتماعي له حاجات علائقية تقوم بينه وبين الغير وبين المجتمع، إذ لا يستطيع أن يحيا بدون صلة مع الـ «أنت» ومع الـ «نحن». ومن ثمة فهو كائن تاريخي، في موقف، فهو يولد، ويحيا، ويتطور، وله علائق مع كتل إجتماعية عديدة يتأثر بها وتكوِّنه.

لذلك، لأن الإنسان كائن عضوي وعقلي وإجتماعي وتاريخي في الوقت ذاته، فإن سلوكه معقد ومتوالف، متنوع ومتطور. إنه غير سلوك الحيوان ذي الحاجات المحددة والمحدودة. ولذلك السبب أيضاً فإن حاجات الإنسان صعبة الخضوع لتصنيف واحدي جامد، يجعلها بلا تداخل فيما بينها أو يرفعها فوق بعضها البعض.

فمثلاً، إن كانغيليم يتكلم أولاً عن حاجات إبتدائية يدرسها البيولوجيون وهي: الجوع، العطش، النوم، الإنجاب، المجتمع[٤]. دون أن يضع إحداها فوق أو أهم من الأخرى. ثم يجمع نصوصاً تدور حول مشكلات توحيد الحاجات أو، على الأصح، في مشكلات تراتبها وتسلسلها الهرمي وتصارعها فيما بينها[٥].

إلا أنه لا بد من الإلماع إلى محاولات ونظريات تجعل حاجة ما أرفع من غيرها أو أشد إلحاحاً ومطلباً للإشباع. هناك، مثلاً، تصنيف أ. هـ. ماسلو ـ وهو تصنيف فكراني،

---

(١) من هؤلاء، مثلاً، سميل (A. W. Small) الذي يعيد محركات الحياة الإجتماعية إلى: الصحة، الغنى، الميل للمجتمع، للعلم، للجمال، للأخلاق. كذلك هي أيضاً نظريات باريتو، لاكومب، وماكدوغال التي تدرس في علم النفس الإجتماعي. أما نظرية ماكدوغل فهي الأشهر في هذا الميدان.

(٢) تحت كلمة حاجة (Besoin) يضع الكاتب للنوع الأول الكلمة الإنكليزية (Need) وللثاني (Want). هذا دون أن يضع ما يقابلهما في الفرنسية (بيرون، معجم... ص ٥٧).

(٣) يقول، مثلاً، أ. كونت (محاضرات في الفلسفة الوضعية، الدرس الثاني) إن العلم هو استجابة على هذه الحاجة الموجودة في ذكاء الإنسان، وهي الحاجة لمعرفة قوانين الظواهر.

(٤) G. Ganguilhem, Besoins et tendances, (Paris, Hachette, 1952), PP. 1 — 20.

(٥) Ibid., PP. 54 - 74.

منطقي ـ الذي يعين أولوية الحاجات وفق معيار عضوي، ومن ثمة يقيم تسلسلاً هرمياً (تراتباً) بينها وفق مقدار ضرورتها العضوية أيضاً. يعني ذلك، بنظر ماسلو، إن الحاجة الأولى هي الأكثر ضرورة للجسم والأكثر إلحاحاً وقرباً، تليها ثانية هي أيضاً ضرورية لكنها أقل من سابقتها وتظهر ملحة عندما تشبع. هذه الأولوية بين الحاجات وذلك التراتب الهرمي المتسلسل فيما بينها يترجمان وفق السلم الآتي:

الحاجة للأوكسجين، ثم الحاجة للماء، ثم للطعام، ثم للجنس، ثم للإطمئنان...، ثم، في قمة الحاجات، حاجة تحقيق الذات.

٢ ـ إستحالة إشادة سلم أولويات وتراتبي للحاجات:

ـ هذا التصنيف منطقي، تجريدي، يأخذ القضية من زاوية نظرية. فكأنه يفترض وجود إنسان منعزل، قائم بذاته، مغفلاً أن نماءه وحياته يجريان داخل عائلة ووطن وما بينهما من كتل إجتماعية عديدة.

تقوم تصنيفات من هذا القبيل، وهي كثيرة، على معيار هو فقط بيولوجي؛ وهي تبعد أو تفصل عنه النواحي الإجتماعية، والنواحي الثقافية بل وتغفل شخصية الإنسان (ونوعية ثقافته، وتربيته، ومواقفه، وديانته، وأسرته...). وتلك النواحي والأنواع تؤدي دوراً هاماً في ترتيب وتراتب الحاجات[1]. فهذه الحاجات تتأثر لا بالناحية العضوية فقط بل وأيضاً بالموقف، بالحقل النفساني، بالوسط الجغرافي أيضاً[2]، بالثقافة، بالإكراهات الإجتماعية، بالقيم العليا. كما تجدر الإشارة إلى أن هذا أيضاً هو خطأ بعض علماء النفس الذين يردون السلوك بمعظمه إلى حاجات جسمية لا إلى رغبات واعية[3].

ـ وهذه الحاجات ليست شاملة، عالمية، ولا تنطبق على كل إنسان أو على الإنسان

---

(١) ليس ثابتاً ولا عاماً أن حاجة معتبرة أرفع تظهر عندما تشبع أية حاجة قبلها هي أدنى منها. إذ قد يفضل أحياناً إشباع حاجة معنوية على حاجة بيولوجية: قد تفضل الإستماع لمحاضرة على تناول الطعام (تأثير المعايير الثقافية، البيئة،...).

(٢) تتأثر الحاجات أو أولوياتها بالوسط الجغرافي، بالمكان: ما هو حاجة في بيئة (الراديو، السينما، المطالعة، الكحول) هو غير ذلك في غيرها.

(٣) يستندون في ذلك على تجارب تثبت ما سبق أن رأيناه عن التنظيم الذاتي للجسم: فأر أزيلت غدته الأدرينالية فصار يشرب كمية كبيرة من الملح ليبقى على قيد الحياة ويفضله على الماء العادي الذي يقدم له، الطفل المصاب بالكساح يأكل، تلقائياً ودون تدخل أحد أو إرشاد ما، زيت السمك المتوفر أمامه.

في كل تاريخ وكل مكان. إن الحاجة لتحقيق الذات مثلاً التي يضعها أ. هـ. ماسلو في قمة الحاجات (أو الحاجة العلمية التي يضعها لاكومب عند هذه القمة) لم تنشأ إلا مؤخراً، إنها ليست موجودة في المجتمع البدائي حيث يسيطر الكل والنحن على الأنا. بل إن الحاجة الجنسية ليست، في كل مكان وكل زمان، بذات المنظور وذات الأهمية والمنزلة لا لدى القبيلة الواحدة ولا لدى الجنس الواحد[١].

- كما أن خلق التراتب فيما بينها، أي إقامة اندراج هرمي يبدأ بالبسيط وينتهي بالأرفع، غير عملي فأحياناً عديدة تتصارع الحاجات فيما بينها وتتصادم: فقد يؤجل الإنسان حاجة رغم ضرورتها، أو يفضلها على أخرى نفعها أقل آنياً، أو قد يبدل حاجة معنوية بحاجة بيولوجية أو هذه بتلك[٢]، أو يعوض أحياناً عن واحدة بغيرها وفقاً للظروف وللموقف وللثقافة. كما ينبغي هنا الإلماع إلى حاجات إصطناعية نشأت في المجتمع الجديد مثل: تدخين التبغ، وشرب الكحول، والحاجة للسينما وللراديو. . .[٣].

في كلمات أقل، من الخطأ تصنيف الحاجات إلى نوع بيولوجي قائم بذاته ومستقل عن نوع منها هو معنوي (ثقافي، روحي، إجتماعي). فالحاجات تتداخل وتتشابك وتتلاصق أو تتوالف؛ ويكون من عمل العقل والوعي والوعي الأخلاقي إقامة الإنسجام بينها وفق الحال، والمقتضى، ومتطلبات المجتمع العليا. قد يفرض المجتمع علينا حاجات كثيرة بل إن الحاجات نفسها، بنظربعض علماء الإجتماع، وليدة المجتمع.

كما لا تجوز إشادة القيم - التي هي معالية ومحاثية معاً - على الحاجات إذ إن هذه الأخيرة بيولوجية، ذاتية، فردية، ثم إنها متغيرة وغير عمومية المدى. ثم إن الطبيعة الإنسانية وما أشاد الإنسان من نظم إجتماعية متعددة ومختلفة أعقد وأغنى بكثير من الحاجات وشبه الحاجات.

---

(١) درست مرغريت ميد ثلاث قبائل في غينيا الجديدة: ففي قبيلة أرابيش: الرجال كالنساء هم بمنتهى اللطافة والرقة تجاه الأطفال، ولدى هؤلاء وأولئك قساوة تجاه الأطفال في قبيلة موندو غومور. أما في قبيلة تشامبول فالرجال خجولون ومغناجون ومتأنقون، أما النساء فقاسيات ويخترن بأنفسهن أزواجهن ويحافظن على هؤلاء، والإهتمام بالأطفال موكول للرجال الذين يتركون للنساء، أيضاً، أمور المعاش والتدبير والتفكير ومعالجة الأمور.

(٢) را. : في نصوص للمطالعة، التوتر النفسي وطرائق إزالته وخفضه، قد لا تتناول الطعام مع أنك جائع بسبب فرح أو ترح، صيام أو حزن؛ أو لعدة ظروف أخرى. . .

(٣) وهي ما وردت في معجم بيرون Vocabulaire, P. 57، تحت التسمية الإنكليزية Need، تلك التي وردت كنوع من الحاجات Besoins.

٧ ـ الحاجة مولدة للتوتر، السلوك كإزالة للتوتر بغية الإستقرار للحقل:

فلنرجع الآن خطوة. غالباً ما لا يرد الإنسان على التوتر (الناجم عن ظهور حاجة) بشكل تلقائي، ولا كما يرد الحيوان. فعند حدوث التوتر يحدث اختلال في توازن الحقل النفساني، أي يحدث موقف جديد، مما يدفع إلى إعادة التوازن لهذا الحقل أي إلى حدوث تصرف جديد. ما يحدث التوتر في الحقل ومن ثمة ما يؤدي إلى السلوك أو، في عبارة مترادفة، الذي يحدث موقفاً جديداً يؤدي إلى التصرف هو الحاجات وما يندرج تحت هذه الكلمة مع عوامل أخرى. ما هي باختصار مولدات التوتر هذه:

أ / **الدوافع**: تقوم الدوافع بدور الطاقة المولدة للسلوك. فالجوع مثلاً ـ الناتج عن اللاتوازن بين عمليتي الهدم والبناء في الجسم وهو ما يولد إحساساً عاماً بالتوتر ـ يدفع للنشاط حركياً كان أم ذهنياً[١]. وقد رأينا ـ وكررنا القول بغية الشرح والتحليل ـ كيف تحدث الحاجات ـ الدوافع ـ التوتر في الحقل النفساني وكيف أن الأنا تسلك (تتصرف) عند ذلك لإعادة التوازن بينها وبين الوسط. لكن السلوك، وقد سبق أن قلنا إنه إما تلقائي وإما ذهني، هو أيضاً إما عشوائي وإما منظم وهو ـ بوجه عام ـ إما صالح وإما طالح: إما تكيف[٢] وإما توافق[٣].

ب / **عوامل أخرى مولدة للتوتر (محدثة للسلوك)**: لا تحدث الحاجات وحدها فقط اختلالاً في الموقف (أو في الحقل النفساني) أو ـ بتعبير آخر ـ لا يكون السلوك أو الفعل أو التصرف بناء على توتر ناتج عن حاجة فقط. بل إن هناك عوامل أخرى تبعث على التصرف، تحدث توتراً في الحقل النفساني، أو اختلالاً في الموقف. من هذه العوامل:

---

(١) لاغنى هنا عن التذكير بالمفرداتية التقنية المتعلقة بالشروط الداخلية للأنا في الحقل النفساني، وهي: الدافع، المحرك، الحاجة، الميل (دافع نفسي وعضوي)، النزعة، الرغبة (وهي نزعة واضحة ومحددة)، العاطفة.

(٢) التكيف Adaptation: هو رد الفعل بإنسجام مع الموقف؛ إنه التصرف، أو العمل، الذي يؤدي، عامة، إلى منفعة الكائن المتصرف فيكون إيجابياً. مثال ذلك: فلان جائع، يأكل جيداً فيشبع حاجته كما يجب.

(٣) التوافق Ajustement: لا تكون النتيجة هنا نافعة دائماً أو تامة. فالمهم، لدى صاحب الحاجة، أي المصاب بالتوتر، أن يشبع حاجته ويزيل التوتر الحاصل: جائع فيأكل طعاماً غير صحي، أو يشرب ماء ملوثاً ليروي ظمأه، أو غاضب يضرب الأرض أو نفسه لاستحالة ضرب خصمه. . .

التجارب الماضية، القيم العليا، التمثلات الإجتماعية، الأنا العليا، القيم الثقافية والقيمة الإجتماعية التي يسعى الفرد للحصول إليها عن وعي وتصميم.

ت / الثقافة والمعايير الإجتماعية: كما هو معروف، يخضع الإنسان لتراث إجتماعي يسبقه ويبقى بعده، ويكون هذا تراثاً ضاغطاً، متميزاً، خاصاً بكل مجتمع، متطوراً، نامياً، تتحكم فيه - إلى حد ما - قوانين. وعلى هذا فتأثير الثقافة الإجتماعية في الفرد هائل: فالضغوط الإجتماعية أو الإكراهات الإجتماعية قد يشذ عنها الإنسان الأعلى (النبي، القديس)، وذلك الذي انفك عن تلك الأربطة فتقوقع داخل إنِّيَّتِهِ اللا إجتماعية وفي بيولوجيته فقط أي تقهقر إلى أدنى منزلة في المجتمع (بعض حالات الشذوذ العقلي).

ومن المعروف أن الثقافة الإجتماعية، التي نكتسبها بالتربية وبالتفاعل المستمر بيننا وبين مجتمعنا، تؤثر في الشخص فتكونه وفق معاييرها ومقولاتها وإطاراتها. كما أنها تؤثر طبعاً في الموقف الآني للشخص. ومثاله أن سلوك فلان في قريته يختلف عن سلوكه في المدينة أو في بلد أوروبي، والسلوك في سينما شعبية هو غيره في سينما باذخة. إن حاجات الفرد تحددها، إلى درجة كبيرة، عوامل إجتماعية إذ تتغير الحاجات حسب البيئة والمجموعة التي يتدرج فيها منذ طفولته. في جملة قصيرة، إن أنماط التفكير والجماعات والمعايير الثقافية تؤثر في الحاجات[1].

٨ - خلاصة. تعريف علم النفس، غرضه (موضوعه):

دراسة السلوك، هذا السلوك الذي هو تصرف في موقف، أي ذلك الذي يضم التجربة المعاشة والحقل النفساني، هي، إذن، غرض علم النفس وذلك هو تعريفه.

ثم، أليس هذا التعريف معبراً عن سائر الإتجاهات في المدارس التي رأيناها؟ أجل! إنه ينتفع من الجميع ويسير على درب هي جسر بينها كلها. فهذا التعريف الجامع قد صهر مفاهيم متأتية من مظان مدارس علم النفس المعاصرة: إنه في الطريق الوسط التي تجمع خصائص وميزات هذا العلم الحديثة.

---

(١) ليس هنا مجال للتوسع في هذه الأفكار. كما سبق أن أشرنا إلى تأثير المعايير الثقافية والحضارية في السلوك الذي تحدده، إلى درجة كبيرة، أنماطها والبيئات التي ينتمي الفرد إليها. من أشهر من بحث في موضوع الحاجات بشكل عام ليفين، موراي، رنجر...

رأينا أن موضوع علم النفس كان أحداث «الحياة الداخلية»؛ ثم رأيناه ينتقل، كعملية رد فعل على ذلك الإتجاه الذاتي، لدراسة المعطيات الخارجية التي تتطابق مع تلك الأحداث. والآن، في هذا التعريف الحديث نرى موضوع علم النفس قائمًا في دراسة الكائن الواعي داخل موقف. يعني ذلك أن علم النفس يدرس الكائن من حيث كونه يفكر ويشعر. إنه يدرس السلوك العضوي ومعطيات الوعي معاً دون فصل بين هذه وذاك: ففي السلوك نرى ونبلغ الوعي، في الحركة نقرأ المعنى لا وراءها ولا بعدها. نقرأه فوراً، نفهمه بالتجربة المباشرة والمعاشة.

من جهة أخرى، هذا الكائن الواعي هو دائمًا - كما رأينا وكررنا - في موقف: إن كل وعي هو وعي بشيء ما وكل إنسان متجه نحو شيء ما. وتكوّن الإنسان وتبنيه علاقاته مع الغير، مع المجتمع، مع عالم القيم. فلا وجود لإنسان، مجرد، قائم بذاته، عاش في جزيرة. إن علم النفس يدرس الإنسان العياني، الموجود في موقف، القائم في عالم مادي هو محيطه وفي وسط إجتماعي. إنه علم يدرس ذلك الكائن التاريخي الذي تكونه وتؤثر فيه تجاربه الماضية والذي يتطور وينمو ويتأثر ويؤثر في وسطه.

ما هي، الآن وبعد أن عرفنا غرض علم النفس، مناهج هذا العلم أو تلك الطرائق التي بها ندرس هذا السلوك المأخوذ بالمعنى الواسع للكلمة؟

القسم الثاني

عجالة عن المناهج في علم النفس

١ ـ تعدد المناهج، علاقتها بالفلسفة:

مناهج البحث في علم النفس متعددة: فاختلاف تعريف هذا العلم، أو التباين في النظرة إليه رافقه، بالطبع، اختلاف في المناهج. ثم إن علم النفس ـ كعلم إنساني ـ لا يمكن أن يخضع لمنهج واحد ووحيد؛ كما أن أبحاثه تقوم على الإنسان، وفي ذلك ما فيه من تعقد، وتنوع، وديناميةٍ مستمرة، وتعدد.

لم تنفصل بعد تماماً، وقد لا يمكن لها، المناهج العملية عن الفلسفة. فالمذاهب التأملية والأسس الفلسفية لطرائق البحث ضرورية وداعمة للمناهج التجريبية البحتة والإستقرائية؛ لكن هذه الأخيرة تبقى، مع ذلك كله، الأنسب والأصلح في العلم وإن ارتكزت وتمازجت مع الفلسفة في عمليات الإفتراض والتخطيط والإعداد للتجريب وتحليل النتائج والبحث عن الإستنتاجات والقوانين.

٢ ـ تصنيف المناهج في علم النفس

لا مجال هنا لعرض جميع المناهج المتبعة في علم النفس. رأينا، مثلاً، الإستبطان أو الملاحظة الداخلية في بعض الإتجاهات الذاتية لتعريف علم النفس؛ ورأينا الحدس بما يؤديه وما يعجز عنه. كما رأينا سيطرة منهج التجريب في المدرسة السلوكية، مثلاً، حيث تخلق الشروط التي يحصل فيها حادث ما للدراسة أي الشروط التي تولد هذا الحادث. كما أننا ألمحنا إلى منهجي الروائز والتحقيق (عن طريقة التساؤل المباشر، أو بواسطة الإستمارات، أو بدراسة المؤلفات والسير الذاتية)، وإلى بعض المناهج المختلطة، وإلى تلك التي تُنتَهَج في سبيل فهم الغير أي في تواصل الوعيات (نفهم الآخرين حسب المنهج

التمثيلي المقارن ـ في الطريقة الكلاسيكية ـ أو مباشرة دون اللجوء للتجربة عند الظواهريين وغيرهم. . .). أخيراً إن علم نفس الحيوان، وعلم النفس الفيزيولوجي، وعلم النفس الإجتماعي، وسائر ميادين ومدارس علم النفس لا تستطيع ـ حكمًا وبالبداهة ـ أن تتبع منهجاً واحداً بل لكل منها مناهج عديدة ومختلفة.

إذن، لا بد من تصنيف لهذه المناهج يجمع شتاتها ويؤالف فيما بينها.

٣ ـ المناهج الذاتية والمناهج الموضوعية الاتجاه:

قديم هو هذا التصنيف للمناهج السيكولوجية. لكنه استمر مدة طويلة في تاريخ علم النفس يحتل المركز المرموق بحكم كون بعض الأحداث النفسية ذاتيه محض، والبعض الآخر منها عرضة للملاحظة وموضوعية. وتمثلت خطة توفيق المنهجين في مدرسة فورتسبورغ وسائر من عمل في مجال الإستبطان التجريبي. بيد أن هذا التمييز المناهجي صار أقل أهمية عندما شرع كل نوع يستخدم النوع الآخر، أي بمقدار ما «إن المناهج الذاتية جميعاً يمكن أن تؤخذ بقدر كبير من الموضوعية، وإن كل المناهج الموضوعية تنطوي على بعض الخصائص الذاتية»[1].

هناك تصنيف آخر للمناهج يعيدها إلى: تجريبية، فارقية، عيادية (إكلينيكية)[2]. لكن الحقيقة أن المناهج الفارقية (التي تأخذ الفروق الفردية بمثابة متغيرات في البحث) تؤوب، في جوهرها، إلى التجريب.

وبهذا فإن التصنيف الأكمل هو ذلك الذي قدمه دانييل لاغاش[3] والذي يعيدها إلى: المنهج التجريبي والمنهج العيادي. ولا يلبث لاغاش أن يوحد هذين المنهجين ليصل إلى أن علم النفس هو ذو وحدة في الموضوع وفي المنهج. والآن، ما هو كل من هذين المنهجين؟

---

(١) اندروز، مناهج البحث في علم النفس (ت. ع.) ص ١٨، ص ٦ من النص الإنكليزي.

(٢) المرجع ذاته: ص ١٨ والفصل التاسع عشر.

(٣) يراجع كتابه: وحدة علم النفس، الترجمة العربية. تفضل العودة إلى الطبعة الفرنسية الثانية التي أضاف إليها لاغاش بحثاً جديداً كان قد نشره ـ ولم يشر إلى ذلك في كتابه ـ في مجلة:
Revue de l'enseignement supérieur, Paris, 1966, N°, 2.

٤ ـ خطوات المنهج التجريبي، ميزاته ومجالاته:

يتبع المنهج التجريبي في مساره مراحل محددة قام بتحليلها بدقة كلود برنار[١] في سنة ١٨٦٠، وهي:

أ / المرحلة الأولى، الملاحظة: الملاحظة ضرورية ولا غنى عنها. قد تطول وتقصر، قد تكون عرضية إعتباطية (لدى الفرد العادي) أو ممنهجة ومنظمة كما هي الحال في الأبحاث العلمية.

ب/المرحلة الثانية، صياغة الفرضية: أي طرح فكرة مسبقة عن سبب الظاهرة الملاحظة. والفرضية نقطة انطلاق بل ودليل يقود المجرب، وهي تؤدي إلى التجريب.

ت/المرحلة الثالثة، إجراء التجريب: تقام التجارب على عدة طرائق بغية التحقق من الفرضية التي تكون ـ طبعاً ـ قابلة للتجريب. من مزايا التجريب قدرته على تكرار الظاهرة المدروسة، وعلى التغيير في شروطها وأوضاعها: كأن يجعل الظاهرة أبطأ أو أسرع، وعلى تحليل الظاهرة وعزل هذا الشرط منها أو ذاك وبالتالي تبسيطها والمحافظة على الجوهري منها.

المنهج التجريبي إستقرائي. ينطلق من الأحداث ويبقى ذا صلة وثيقة معها في بحثه عن الأسباب وعن القوانين: فهو يطرح فكرة، فرضية، ولا يلبث بعدها أن يعود إلى الأحداث لمراقبة تلك الفكرة، والتحقق منها.

لذلك يمكن القول أن الحادث العلمي التجريبي حادث مصوغ، صاغه الفكر انطلاقاً من الحوادث واختاره لتميزه، ثم أنه حادث يقاس ويفسر ويعدل وينقح. هذا و، أخيراً، يتميز العقل التجريبي عن العقل الرياضي الذي يستطيع أن يجوب في عالم من الأشكال البحتة، عالم من الكائنانات المعقولة البعيدة، غالباً عن التماس مع الواقع المحسوس.

إذن، المنهج التجريبي لا يقوم فقط على التجربة، على إغفال دور الأعمال والنظريات للفكر، بل أنه ـ كما رأينا ـ قائم على أخذ وعطاء، على ذهاب ومجيء مستمرّيْن:

---

(١) راجع كتابه: المدخل إلى دراسة الطب التجريبي، ج ١، ترجمة يوسف مراد وحمد الله سلطان، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٤٥.

من الأحداث إلى الفكرة ومن الفكرة إلى الأحداث. وسوف نرى في هذا الفصل أهمية الصياغات والأنماط العقلية للفكر.

لهذا المنهج أهمية فائقة في علم النفس ـ كما في سائر العلوم ـ ولا غنى أبداً عنه لا سيما في مجال الدراسات على التعلم.وعلى الإدراك حيث تحدد الظروف لإجراء التجربة تحديداً صارم الدقة، وكذا الحال عند لزوم إجراء تحويلات في هذه الظروف لدراسة متغير ما من المتغيرات. وهو يطوي في أحشائه الرياضيات التي تقدم لغة تتيح إعطاء فرضيات المجرب بشكل أدق. وكذا الحال بالنسبة للإحصاءات وللمناهج المستخدمة للمقارنات بين حالات متوالية للتطور عينه (السيكولوجيا التكوينية)، أو بين عدة مجموعات من البشر (السيكولوجيا الفارقية)، أو بين حيوانات من أنواع مختلفة (سيكولوجيا الحيوان). كذلك فهو يحوي المنهج الفارقي الذي هو منهج ملاحظة البنى التي تبدو في الفروقات التي تبين على الأفراد إذا ما قورنوا من عدة وجهات نظر. . . بتعبيرات أُخَر، إن هذا المنهج مستعمل في سائر ميادين السيكولوجيا: علم نفس الحيوان، علم النفس الإجتماعي، المرضي، العيادي، إلخ. . .

٥ ـ التقنيات التجريبية:

لا مجال هنا، طبعاً، لإيراد تفصيلي أو توسيعي. لا بد، مع ذلك، من سرد سريع لأهم التقنيات في هذا المجال:

أ ـ **الملاحظة**: نعني بها إستخدام أدوات الملاحظة والتسجيل. وأداة الملاحظة وسيلة لجمع الإستعلامات المقمشة بغية وضعها بشكل يسهّل إستعمالها. من بين أدوات التسجيل الكثيرة: المزمان (كرونوسكوب) الكُهَيربي (الايلكتروني)، أدوات تسجيل ردود الفعل العضوية كدقات القلب والتنفس (البوليغراف وغيره)، أدوات تسجيل سير وظيفة الدماغ أو العضلات، إلخ. . .

كذلك فإن الروائز تشكل الباب الثاني داخل الملاحظة. أما التحقيقات، في علم النفس الإجتماعي أم في السيكولوجيا التربوية، فتشكل الباب الثالث والأخير.

أخيراً لا مشاحة في أن الملاحظات المستقاة بهذه الطرائق المذكورة تجري صياغتها بلغة كموية، أي أن الأدوات المستعملة تلجأ للقياس، للتنظيم، للعد (المزمان مثلاً الذي

يحسب مدة زمن رد الفعل). إن للغة الرقمية ميزة كبرى في علم النفس إذ بها تصبح موفورة إمكانية الضبط والتحديد والمراقبة والدقة والصياغة الكموية.

ب ـ **التجريب**: ينصب، بشكل خاص، على دراسة المتغير المستقل والمتغير التابع[1].

ت ـ **الرياضيات والإحصاء والمناهج المقارنة**: إن المناهج الرياضية في الإحصاء هي تطبيقات للمنهج، الأعم والأشمل، التجريبي. ومنافع هذه كثيرة وآخذة بالتزايد والترسخ، ولا مجال هنا لغير الإلماع لها بسرعة. والمناهج المقارنة (السيكولوجيات: الفارقية، الحيوانية، التكوينية بل والمرضية بالمعنى القديم لها) تندغم كلها في المنهج التجريبي عندما يسعى المجرب لإدخال تغيير ما على بعض شروط الظاهرة التي يدرسها.

٦ ـ نقائص المناهج التجريبية:

أهم نقائص التجريب، وزمرة المناهج المركزة عليه، هي الصفة المصطنعة للتجربة، أي أن هذه تجري في ظروف هي غير المألوف والسوي بالنسبة للمجرَّب عليه[2]. فهذا يوضع في حالة غير مألوفة لديه، غير عفوية؛ ومن ناحية أخرى، فإن دراسته تكون تجزيئية. باختصار، إن تجارب المختبر، بالضرورة، إصطناعية، تقطيعية، ولا سيما مغفلة للتداخل الدينامي للسيرورات النفسية وتكاملها.

لكن الحقيقة أن هذه النقائص غير بالغة الأهمية بالنسبة لمجلوبات المنهج التجريبي وخدماته. ومع ذلك كله، فلا بد له أن يُستكمَل ويغتني باللجوء للمنهج العيادي.

٧ ـ المنهج العيادي:

لا جدال في أن علم النفس المرضي أدخل في علم النفس السوي اتجاهاً عاماً اتبع

---

(١) يراجع، أندروز، نفس المصدر (ت. ع.) ١٨ ـ ٢٠، النص الإنكليزي، ص ٨ ـ ١٠؛ روكلن، المناهج في علم النفس (بالفرنسية)، ص ٤٢ ـ ٤٨. يراجع، بشكل خاص، الكتاب الحديث والمجدد في مبادىء التجريب وهو:
R. A. Fisher, the Design of Experiments, London, Oliver and Boyd, 1937.

(٢) التفصيل والأمثلة، عن هذه الناحية، تكون في معرض دراسة الروائز والإختبارات والآلات النفسانية.

إزاء السويين (الأسوياء) وإزاء المرضى. ذلك هو المنهج العيادي الذي استمد من موقف الطبيب تجاه «سرير مريضه». وهكذا فإن السيكولوجيا العيادية تطبق هذا المنهج على جميع قطاعات السلوك، المتلائم منها وغير المتلائم، السوي والمرضي: تماماً عكس ما توحي به الكلمة ـ وهو بالفعل ما كان في البدء ـ من أنه منهج الطبيب في عيادته وفحصه للمرضى[1].

كان هذا المنهج رد فعل، أو ثورة واحتجاجاً، على النقائص والتعسف في استعمال المنهج التجريبي، على التجارب التجزيئية والإصطناعية (لدى فونت مثلاً)، على الإحصاء وعلى تكريس الملاحظات السطحية[2]. وقد استعمله العالم النفسي الأميركي لايتنير فيتمير ـ أحد تلاميذ فونت ـ للمرة الأولى عام ١٨٩٦ بغية شفاء التأخر العقلي لدى أولاد صعبين أولا أسوياء[3]. من هنا، فإن السيكولوجيا العيادية صارت تدرس حالات معينة وعيانية، حالات خاصة وفردية، بغية الإعانة واجتياز العوائق اللاسوية (في الجنوح، وفي العصاب، وفي صعوبات التعلم). وأدخل هذا المنهج إلى التدريس في فرنسا لاغاش غب الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥)، وواظب على توضيحه وشرحه والعمل في ميدانه.

هو منهج يقوم على أخذ الإنسان في موقف وعلى أنه يتطور. أي، بعبارات أخرى، إنه الدراسة المستديمة والدراسة المتعمقة لحالات فردية[4]: تؤخذ هنا حالة خاصة لمدة يختلف أمدها، فقد تطال حياة إنسان بالغ برمتها إذا كان هذا مصاباً باضطرابات ذات منشأ يعود لطفولته، وقد تستغرق الوقت اللازم لطفل معين كي يجري جميع التجارب الضرورية لحل مشكلة تجريبية. يكفي القول، بكلمة موجزة، إنه دراسة حالات فردية[5].

---

(١) المنهج العيادي مفضل في علم النفس المرضي، لكنه ليس الوحيد فيها.

(٢) يراجع روكلن، مناهج علم النفس، فصل المنهج العيادي (ترجمة المؤلف).

(٣) كان مصدر هذه الغايات العملية هو حالة «متوحش الـ أفيرون» الذي درسه إيتار، ومن ثمة كانت في أفكار وأعمال وإرشادات تلميذه سيغين حول تلك الحالة وفي المؤسسات المقامة للمتأخرين عقلياً.

(٤) رأينا أن بيني، مثلاً، أجرى أبحاثه على ابنتيه (ارماند وهنرييت) طيلة عدة سنوات. كذلك فإن جاني درس حالات فردية، هو أيضاً، على نساء مرضى العقل طوال أعوام عديدة.

(٥) يدور تاريخ الحالة حول بيانات عامة (الإسم، العمر، الجنس، الحالة الزوجية، المهنة)، عن طبيعة المشكلة، عن عوامل ولادية (النقص العقلي، الإضطرابات الغددية، الشذوذات عنده وعند أسرته)، عن عوامل بدنية (حالة الأم أثناء الحمل، نوع الولادة، صدمة الولادة، أمراض طفولية، الفطام، هل تأخر في المشي وفي الكلام، نوبات، الوزن والطول)، عن عوامل بيتية (يسأل عن شخصية أبيه وهواياته واتجاهاته إزاء أولاده وبيته، يسأل عن أمه وعن علاقته بإخوته)، عن عوامل إجتماعية وحضارية، عن عوامل تربوية، عن عوامل مهنية، عن عوامل ترفيهية، إلخ...

يطبق هذا المنهج، إذن، في «دراسات التصرفات المتلائمة واضطرابات التصرف، وهو منهجُ بحثٍ جدير بأن يزيد معارفنا العامة في علم النفس وليس هو منهج خاص فقط بفئة ما من الممارسين».

وهكذا فإن هذا المنهج يطبق على السوي وعلى المريض، ويدرس درساً عيانياً شخصاً معيناً واقعاً في مشكلة. كما أنه يتناول السلوك أي اضطرابات السلوك تناولاً دينامياً وشاملاً لحياة الفرد برمتها وكليتها، متأثراً في ذلك بالتحليل النفسي. باختصار، إنه يبحث في نشوء هذا السلوك ـ أو الإضطراب فيه ـ وفي جهته وبنيته، ويظهر الصراعات والدوافع والطرائق التي يتبعها هذا السلوك لخفض التوتر، وإشباع الدوافع، وحل الصراع، وسائر المساعي في هذه المجالات.

من ناحية أخرى، يشدد المنهج العيادي على التناول المجملي الكلي الشامل لموقف الإنسان. فالمتعضي يسير بوظيفته ككل (غولد شتاين)، ويجب على الطبيب النفسي أن يأخذ دائماً الإنسان الكلي (ياسبرز)، كما أن لاغاش يشدد على ذلك أيضاً. وذاك أمر ضروري ومقبول، حكماً، من الجميع.

٨ ـ **تقنيات المنهج العيادي:**

يفضل الكثيرون من العياديين عدم استعمال تقنيات خاصة ومعقدة في المنهج العيادي، ذلك لأنه ـ كما سبق الكلام ـ اتجاه معين أكثر مما هو تطبيق لتقنيات تعطي نتائج كموية وكذلك، من جهة أخرى، لكون هذه التقنيات التجريبية تعرض للخطر العلاقة الوجدانية بين العيادي والشخص موضوع الدراسة، ولكونها تؤدي إلى معاينة هذا الشخص وللتعامل معه على أنه شيء أو غرض ما، وليس إنساناً قائماً بذاته وله شخصيته.

لكن ذلك لا يعني، في الواقع، عدم اللجوء إطلاقاً لتقنيات وأساليب خاصة بالمنهج العيادي. فالكثير من هذه مرتبط بالوسائل التحليلنفسية، ومنها:

أ / التحادث العيادي: يعتبر التحادث خير الأساليب العيادية حيث يؤخذ الفرد كإطار للعمل وحيث تقوم المواقف العيانية لا مواقف التجريب والريازة. بالتحادث يجري التلاقي المباشر والمقابلة بين العالِم النفسي والزبـون (الموضوع)؛ ومن ثمة تقوم بينها أرض مشتركة، حقل بينذاتي ـ بين ذات هذا وذات الآخر ـ وهنا يمسي على العالم النفسي توجيه ذاك الشخص[١].

---

(١) را.: مصطفى حجازي، الفحص النفساني، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩.

هناك آخرون قالوا بان ليس من هم العالم النفسي توجيه الشخص بل عليه الإكتفاء بالإصغاء لهذا الأخير، وتشجيعه على الكلام دون إصدار أي تقييم ولا تقدير. فالمطلوب، في نظر هؤلاء، هو إتاحة الفرصة لأن يكتشف الشخص، وهو أمام العالم النفسي وخلال تحادثه معه، الحلول التي جاء يطلبها من هذا العالم.

إن العالم النفسي يستطيع، من جهة أخرى، أن يلجأ لمنضودة من الأسئلة يسعى لجمع الإجابة عنها. لكن طريقة التسآل ينبغي أن تكون غير مباشرة، ولا بوليسية: وهو ما يتعلمه طلاب علم النفس بالتدريب والممارسة. فجمع المعلومات عن العميل فن يتطلب مهارة خاصة لضرورته وأهميته الأساسية في التعرف على المشكلة، ثم للهداية أو للعلاج. بل أن هذا الفن يستلزم قدرات خاصة لدى العيادي مثل: حسن الإصغاء، واللباقة، وإقامة الجسور مع عميله، رفهمه، وإشعاره بصدق نواياه وإخلاصه ومحبته له[1].

في المحادثة هذه يأخذ العيادي معلومات ويعطي (في آن معاً، أو في مرحلتين متباعدتين)؛ وطريقة الأخذ كطريقة الإعطاء تختلف باختلاف الحالة والهدف. فليست طريقة أخذ المعلومات من عصابي هي عينها المستعملة مع شخص يشكو من صعوبات التقدم. كما أن المحادثة تختلف باختلاف الجنس، والعمر، ونوع المشكلة، وطبيعة الشخص، إلخ.

ب/الملاحظة: يوفر التحادث فرصة لملاحظة تصرف الشخص ملاحظة عيانية. فيُدرس بذلك، إلى جانب مضمون الحديث، الأسلوب في التحدث واللهجة والإيماءات الصوتية والإيماءات الإنفعالية والإتجاهات والحركات واللفتات والأفعال المغلوطة والناشزة والناجزة.

ت/الروائز القياسْنَفْسية (السيكومترية): الروائز أدوات ملاحظة؛ وهي تصوغ الملاحظة بشكل يسمح بمقارنة الشخص الملاحظ عليه مع «المعايير» أي أن تضعه في الموضع الذي يحتله بين مجموعة ما. إن التعرف على قدرات العميل، وعلى استعداداته، ضروري لفهم سلوكه ومشاكله: نعيد هنا للذاكرة اختبارات ثورستون للقدرات الأولية (اللجوء إلى العوامل) على سبيل المثال. ولقد كان هناك في المنهج العيادي إتجاهان: إتجاه

---

(١) Bingham and Moore, How to Interview, N. Y. Harper 1914; Garett, Interviewing, Its principles and methods, N. Y. Family Welfare Association of America, 1942; NAHOUM, l'entretien psychologique, Paris, P. U. F., 1967.

الفحص التاريخي الشامل حيث نصل إلى إقامة بيان عام بالحالة (الإسم، العمر، العوامل البيتية، العوامل الثقافية. . .)؛ واتجاه يلجأ للروائز ويؤدي إلى الجانب النفساني (البروفيل السيكولوجي)الذي هو كشف بدرجات معيارية. لكن الإتجاه الراهن يجمع بين الإثنين منتفعاً من كليهما معاً.

ث/الإختبارات الإسقاطية: تقوم على مبدأ مختلف عن الروائز القياسنفسية إذ يعطى، هنا، الشخص الممتحن بقع حبر ـ اختبارات رورشاخ ـ أو مشاهد تعرض أشخاصاً غير محددة وظيفتهم تماماً وموجودين في مواقف التباسية. وهذا هو اختبار تفهم الموضوع لـ موراي[1].

في الحالتين هاتين، يطلب من الممتحن أن يقول كل ما يراه في البقع أو أن يروي قصة المشهد المقدم إليه. هنا يسقط الشخص ما في شخصيته على البقع أو المشهد، وتترجم ردوده بواسطة أوالية «الإسقاط» عما يعتور نفسيته. وفي الحالتين تظهر جلية علاقة التحليل النفسي بهذه التقنية للمنهج العيادي[2].

وهكذا، فإن المنهج العيادي يتوجه إلى دراسة حالة معينة، إلى تقييم الشخص وتلاؤمه في وسطه بدل أن يتجه إلى إقامة حقائق عامة معزولة وصارمة. وهو يتناول مشكلات التلاؤم واللاتلاؤم[3]، ويرنو لخدمة الفرد وإعانته على أن يتلاءم مع مجتمعه ويحقق ذاته

٩ ـ وحدة المناهج النفسانية:

ترتبط المناهج (الطرائق) بالميادين، وقد يتذوتان أحياناً. أما وحدة المناهج فقضية تؤوب إلى وحدة علم النفس التي سندرسها أدناه: القسم الثالث.

---

(١) Murry, Thematic Apperception Test (T. A. T.)

(٢) D. Lanzieu. Les méthodes projectives, Paris, P. U. F., 1960

(٣) من المشكلات العيادية المترددة: العصبية وسرعة الإثارة، العناد، التخلف المدرسي، الضعف العقلي، البلادة، السرقة، التبول اللا إرادي، الكذب، الهرب من المدرسة أو من البيت، الخجل، إلخ.

القسم الثالث

وحدة علم النفس وتعدده

١ ـ تكامل وتبادل الخدمات بين المنهجين:

يظهر جلياً، مما سبق، أن المنهج التجريبي يستخدم التجربة، والقياس، ووسائل ضبط المتغيرات، والتعبيرات الرقمية، والصياغات الكموية، ويستعمل الملاحظات، والآلات، والمقاييس، والإختبارات والروائز. أما المنهج العيادي فقد بدا مركزاً على العلاقة الحميمة بين الباحث والموضوع، قائمًا على تعميق دراسة حالة فردية يؤخذ فيها الفرد على أنه وحدة، كلية، بمجموعه، وبرمته، و«في موقف» يسعى الباحث لفهمها ـ كما يعمل المحلل النفسي مع موضوعه حيث تنبري ضرورة قيام أواصر وطيدة بين الإثنين حسب ما شدد عليه ياسبرز ـ فهمًا يكون بالمحادثة معه، بملاحظته، بإجراء روائز قياسنفسية واختبارات إسقاطية.

من ذلك كله يبزغ البون بين الإتجاهين: إتجاه المجرِّب واتجاه العيادي. فالأول أوسع وأعم وأقرب للموضوعية؛ والثاني أقرب بكثير إلى العياني والفردي والخاص والإهتمام بـ أنا معين، وبالتعميق.

لكن هذا لا يعني تجافي المنهجين؛ إذ يبدو بيسر أن كلا منهما ينطبق على مستوى ما، وعلى مجال معين ومختلف. لذلك فهما يكملان بعضهما البعض، ويتبادلان المنفعة والتأثير والتداخل. وحيث تظهر نقائص الأول يستطيع الثاني أن يؤدي خدمات جلى. وبذلك يُتِم الأول عملَ الآخر، وتتمم الدراسة الأفقية (بالتجريب) الدراسة الشاقولية (بالمنهج العيادي) فيأتي العمل متكاملاً ومن جميع جوانبه. أما إقامة تراتب أو تفاضل بينهما فلا نفع منه؛ لكن ذلك لا يمنع القول إن القيمة العلمية للمنهج العيادي تبقى أرفع في مجال تقييم العلم كعلم، أي في مجال الأبيستيمولوجيا (علم المعرفة).

٢ ـ محاولة جمع المتفرق وتوحيد الميادين، الواحد في الكثرة:

إن تناولاً سريعاً للسيكولوجيات، لمدارس علم النفس التي درسناها، يظهر بجلاء تعدديتها سيان أكان ذلك من حيث الموضوع، أم المنهج، أم المفاهيم والـ «قوانين» التي تتبناها كعقيدة لها. بيد أن التأني يظهر، من جهة أخرى، وراء هذه التعددية والإختلاف ما هو، بالحقيقة، مشترك وعام بين السيكولوجيات، وما هو متشابه وهو هو وراء تصارع الألفاظ.اشتهرت في مجال توحيد علوم النفس، الظاهرة الإختلاف والتباعد، أطروحة الدكتور لاغاش التي تشدد على هذا التوحيد، ولّم الشتات، وإعادة التفتت في ميادين علم النفس إلى ينبوع أو جذع واحد. فما هي الأطروحة؟

٣ ـ نظرية لاغاش:

يرى لاغاش إتجاهين رئيسيين يسيطران على مختلف السيكولوجيات: الإتجاه الطبيعي والاتجاه الإنساني. وفي الواقع، فقد لاحظنا في دراستنا لهذه السيكولوجيات أن البعض منها يغلِّب النزعة الموضوعية وينبذ الوعي؛ والبعض الآخر، على العكس، يشدد على الإنسان وعلى الذاتيات في تناول الأحداث النفسية.

أ/خصائص الإتجاه الطبيعي:

يتمثل بالمدرسة السلوكية حيث، كما رأينا، ينبذ الوعي وتؤخذ الأحداث النفسية على أنها «أشياء» أي تدرس الأشياء المادية الصرفة، أو الأحداث الفيزيائية.

ـ وبذلك فإن موضوع علم النفس، حسب الإتجاه الطبيعي، هو دراسة السلوك بكل ما فيه من خارجي وداخلي، أي دراسة ردود الفعل التي هي مادية. ولقد نبذت سلوكية واطسن، مثلاً، الإستبطان والوعي وفسرت السلوك تفسيراً ميكانيكياً ومادياً.

ـ يعطي الإتجاه الطبيعي الأسبقية للعناصر على الكل، فيدرس العنصر المكون أولاً ثم قوانين ترابطه. وهكذا فإنه يرى أن المنعكس الشرطي هو السلوك (أو التصرف) الإبتدائي ويرى العادة تسلسل إنعكاسات شرطية بل والشخصية نظاماً من عادات. إنه اتجاه تحليلي، تجزيئي، عنصراني، ترابطي.

ـ يسعى إلى صياغة قوانين مشابهة لقوانين الطبيعة، وإلى إقامة علاقات كموية وتهدف إلى «شرح» الظواهر أي إعادتها إلى المكونات والعناصر والأسباب الإبتدائية الأولى.

ـ لا يرتضي هذا الإتجاه أرضية ركيزة أساسية Substrat سوى الخلفية العضوية، ولا يظهر أدنى اهتمام بالطبقات العميقة للشخصية أو باللاوعي.

ـ لا يولي عناية، بل ولا يهتم، بالغائية وبالقيم. ذلك أنه لا يقبل بوجود ولا بأهمية هذه ولا تلك لكون ذلك من الأمور الذاتية[1].

ب/خصائص الإتجاه الإنساني:

أما الإتجاه الإنساني، فعلى العكس تماماً، ذلك أنه:

ـ يأخذ الأحداث النفسية على أنها حالات وعي (وعيات: لدى سارتر)، أو تجارب معاشة، أو تعبيرات (لدى ياسبرز، ١٩٣٣، لاغاش، ١٩٤١...). وهكذا فإن موضوع علم النفس يتركز هنا لا على السلوك الملاحَظ بل على الوجود المعاش[2].

ـ يبتدىء من الكل، ويعطي الأولوية للكلية على الأجزاء؛ فليس الكل مجموعة العناصر بل يختلف عنها. وما الشخصية سوى نشاط كلي، جميعي.

ـ لا يقول بقوانين شاملة بل بأنماط فكرية Types idéaux أو علاقات فكرية، وتركيبات توليفية تسعى للـ «فهم» لا للـ «شرح». كما تقول بقوانين كيفوية، حدسية، فنية، لا بقوانين إحصائية...

ـ يقبل أرضية غير عضوية: فالإتجاه الإنساني يولي عناية فائقة للاوعي، لعلم نفس الأعماق.

ـ يشدد على أهمية الغائية وأهمية عالَم القيم الذي هو دائماً عالم الإنسان.

ت/تداخل الإتجاهين، والتسرب المتبادل لعقائدهما:

إن كلاً من هذه التناقضات الخمسة بين الإتجاهين حقيقية وصائبة، لكن هذا لا يعني في الواقع وجود «مدرسة تندرج تحت لواء الإتجاه الطبيعي أو الإتجاه الإنساني المميز وفق ما رأيناه، وتقبل دون استثناءات مبادئه الأساسية»[3]. ذلك أنه لم تكن هناك مدرسة، بالفعل، تبنت اتجاهاً من هذين بشكل قاطع وكامل: فالتداخل بين الإتجاهين وتواجد

---

(١) D. Lagache, L'unité, PP. 20 - 23.

(٢) Ibid,. P. 21.

(٣) Ibid,. P. 23.

النزعتين في نفس المدرسة يتضحان بيسر. في الإستبطان التجريبي، مثلاً، انصب الإهتمام على دراسة تجريبية للفكر لا على سلوك خارجي. كذلك تتجلى حركة الذهاب والمجيء بين الإتجاهين في الغشتلطية أيضاً التي شددت على الكليات المُبَنْيَنة،على الوحدات والكُلاّت لا على الأجزاء والعناصر للوظائف الذهنية، واعتبرت أن الكليات بدئية، فورية. الأمر عينه يتضح في السلوكانية التي بتبنيها، فيما بعد واطسن، لفكرة أن السلوك يهدف لإزالة التوتر توصلت إلى الإقتراب من الغائية. كذلك كانت هناك محاولات لإعتاق رد الفعل الشرطي من عبودية التعزيز (Renforcement) الذي كان يعد ضرورياً لتكوين رد الفعل.

كذلك هي، من ناحية أخرى، زمرة النزعة الإنسانية إذ لم تكن مقفلة على الإتجاه الآخر: فالمدرسة الظواهرية مثلاً، هي ذاتانية، عدوة للاوعي أو أنها تنبذه بشكل قاطع (سارتر[1]، مثلاً)؛ وكذلك فإن التحليل النفسي تعتوره توجهات وميول طبيعية (كما هو عند هارتمان، ١٩٢٧).

إذن، خف التنائي القديم بين هاتين الكتلتين، وكذلك أيضاً فيما عنى حدة التناقض وبعد الشقاق، بفعل تداخل المدارس وتسرب العقائد بعضها لبعض. ويتابع لاغاش فيقول إن هذا التضادد يذكر بتناقضات تقليدية مثل تناقض: العقل المجرد والعقل العياني، الروح التحليلي والروح التوليفي، إلخ.

ث/من التداخل إلى التوحيد:

لكن لاغاش، بعد أن يظهر هذا التداخل بين الإتجاهين، لا يلبث أن يذهب إلى أبعد فيقول بوحدتهما. فهو يرى أن «تصادم المبادىء والتداخل وتوالفها (تراكبها) يتوافق مع مرحلة من تاريخ الأفكار، مع حركة جدلية ليست هي سوى الجهد الجماعي الذي يبذله العلماء في البحث عن الحقيقة». يقصد بذلك أن كل فكرة تولد نقيضها وأن مؤالفة جديدة تُخلَق من تصادمهما: فبعد تناقض السلوكانية الواطسونية مع نظريات معاكسة تولد تركيب جديد (توليفة جديدة) كان هو السلوكانية المحدثة (لدى تولمان، كانتور، تيلكن). إذن، فالسلوكية بعد أن كانت ميكانيكية بحتة انتفعت من نقيضها، من الإتجاه الإنساني، فولدت السلوكية القصدية (والغائية، والدافعية) في دراستها للسلوك. كذلك فإن مبدأ

---

(١) Ibid,. P. 27.

الكلية لم يعد مقتصراً على مدرسة واحدة بل تعداها إلى سائر المدارس تقريباً أو أنه سائر إلى ذلك. والتحليل النفسي رغم تشديده على ما رأيناه، فإنه يهتم بالناحية العضوية أيضاً وبالمعطيات الكموية كذلك.

أما السلوك الذي كان الظاهرة المفضلة لدى السلوكانية فقد صار ـ وقد رأينا ذلك بوضوح في هذا الكتاب ـ موضوع دراسة للجميع؛ بل صار غرض علم النفس الحديث. وصار في كل مدرسة شيء من الإتجاه الطبيعي وشيء من الإتجاه الآخر. لكن التشديد على هذا أو ذاك من الظواهر هو ما يُفرِّق. يبقى الإختلاف، بذلك، فقط حول التشديد: كل المدارس تأخذ بمبدأ الكلية، لكن مدرسة معروفة تشدد عليه أكثر من غيرها، وكل المدارس تنتفع من العقل العياني، لكن هناك مدرسة تلح أكثر من غيرها على هذا العقل كمعاكس للعقل المجرد. . . ؛ وكلها تدرس السلوك، لكن البعض منها يشدد على ما في هذا من عمومية وقوانين وما يقرب من العلوم المضبوطة، بينما يشدد البعض الآخر على السلوك العياني، الملموس، لدى هذا أو ذاك من الأفراد.

والحقيقة أن الإتجاه الذي يغلب العقل العياني والدراسة المنظمة الممنهجة للسلوك العياني، الخاص، هو اتجاه لا يتعاكس مع الذي يغلب العقل المجرد والدراسة العامة: كل اتجاه، كما سبق القول، يكمل الآخر ويأخذ القضية من زاويته. وهذا هو ما يجعل الدراسة تأتي أكمل، ومن زاويتين، وحسب منظورين؛ لا حسب منظور واحد، ومن زاوية واحدة.

إن علماء النفس، في نظر لاغاش، في موقف منفتح، سائرون في طريق تخطي هذا الصراع بين اتجاه إنساني واتجاه طبيعي، وليسوا في موقف مقفل وأمام محرجة تلزمهم اختيار هذا الإتجاه أو ذاك.

يتضح ذلك أيضاً، في نظره، إذا تدبرنا طرائق علماء النفس في علمهم وأبحاثهم. وهنا يصنف الطرائق إلى منهجين إثنين: تجريبي وعيادي[1]، وعلوم النفس إلى إثنين: علم النفس التجريبي وعلم النفس العيادي.

---

(١) را. : القسم الثاني من هذا الفصل.

٤ ـ المنهج التجريبي والمنهج العيادي:

رأينا، فيما سبق، ما هو كل من هذين المنهجين وانهما، بنظر لاغاش، لا يتكاملان فقط بل إنهما يتوحدان. والحقيقة أن الدكتور لاغاش، في خطته هذه للتوحيد، يقيم أولاً التنافر والتباعد بين المنهجين نقطة نقطة وفي المرحلة الثانية يعود إلى إظهار أن لا تنافس بينهما. إن العيادي مثلاً يساعد عميله على التكيف، يلاحظ المجمل، يلجأ لأنماط كيفوية؛ وهو في هذا مضاد لموقف العالم التجريبي. لكن لاغاش، بعد هذا، يعود فيثبت العلاقة الوطيدة بين الروائز القياسنفسية وبين السيكولوجيا العيادية (روائز رورشاخ، روائز تفهم الموضوع لـ موراي). لا ضرورة للتكرار، إنه يصل إلى القول بـ «توحيد أغراض ومناهج علم النفس»[1]. المنهجان متوحدان غير متناقضين... التساند بينهما متبادل. أما «صراعهما فقد دخل التاريخ، إنه مضى وانقضى، إنه مرحلة تجاوزها تاريخ علم النفس»[2].

٥ ـ سيكولوجيتان، السيكولوجيا التجريبية والسيكولوجيا العيادية:

أ/ علم النفس التجريبي والمقارن: لا جدال في أنه قائم في موقف مؤهل أكثر من غيره «لتأمين توحيد علم النفس»[3]. ذلك لأن علم النفس المقارن هو وحده، حسب قول لاغاش، يمكن له أن يكون عاماً. إذ أن اللجوء إليه يتيح استخدام المناهج التجريبية على نطاق واسع فيدخل بذلك دقة ووضوحاً إلى علم النفس يماثلان الدقة الموجودة في علوم الطبيعة[4]. هذا، عدا عن أن القوانين وإمكانية التعميم والشمول يوفرها هذا العلمنفس المذكور.

لكن علم النفس المقارن (والتجريبي) يصعب عليه العمل في قطاع واسع من النفسية الإنسانية والسلوك الإنساني. إن التجربة محدودة النطاق على هذا السلوك المعقد والعياني والموجود في موقف؛ هناك مواقف لا يمكن، أو يمكن بصعوبة، أن تخلق وأن تراقب

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٥؛ يراجع القسم الثاني من هذا الفصل: المناهج في علم النفس.
(٢) لاغاش، ص ٧١.
(٣) لاغاش، ص ٣٠

(٤) ذلك أن، مثلاً، اللجوء إلى علم النفس الحيواني يتيح الفهم الأفضل والأكمل للإنسان ولقرابته وتميزه عن الحيوان. إن منحى التعلم ذو الصفات ذاتها سواء أكان هذا التعلم على متاهة من قبل فأر، أو كان تعلم مقاطع عديمة المعنى من قبل إنسان.

بشكل إصطناعي، وما ذلك إلا لأسباب من نمط أدبي أخلاقي أو تقني: إن سيكولوجيا الإنتحار، مثلاً، قل أن تنتفع بشيء ذي طائل من التجريب، ثم ان السلوك بتعقده وتنوعه ليس هو ذاته لدى الإنسان ولدى الحيوان ولدى الطفل؛ يعني ذلك صعوبة التعميم المطلق وصعوبة الإنتقال من هذا الميدان إلى ذاك فلا نستطيع التطبيق ـ الدائم والشامل ـ لما نصل إليه من سلوك الحيوان أو الطفل على سلوك الإنسان العادي.

للتغلب على هذه الصعوبات لا مندوحة من اللجوء إلى علم النفس العيادي الذي يتلافى هذه النقائص:

ب / علم النفس العيادي: مجاله هو التصرفات المتلائمة واضطرابات التصرف، أي أنه لا ينحصر في دراسة الباتولوجي فقط، بل إنه يدرس كيفيات الانوجاد وردود الفعل لشخص معين واقع في مشكلة. . . إنه يدرس دراسة عميقة ومُجملية وكلية ومتتبِّعة لسلوكٍ معين (سوياً كان أم غير سوي).

ت / توحيد السيكولوجيا العيادية والسيكولوجيا التجريبية: إن ذا النزعة التجريبية (التجريبياني) هو والعيادي يستخدمان طريقتين مختلفتين ليبلغا هدفاً واحداً هو مراقبة شروط السلوك، الأول بأن يضع خارج العمل مجمل الشروط وبأن يستعمل «متغيراً مستقلاً» والثاني بأن يعيد تكوين مجمل الشروط (الأوضاع)[١].

ليس عمل العيادي نظرياً صرفاً، فليس همه هو التشخيص فقط بل ومعاونة العميل على حل مشكلته، أي أن له غايات عملية واهتمامات تطبيقية. كما أنه ليس عملاً صارماً، ذلك أنه، أيضاً، فن؛ وأصبحت الملاحظة التي يقوم بها موضوعية أكثر فأكثر وتستخدم طرائق في القياس والتسجيل، وأصبحت «مسلحة» وتستعمل أكثر فأكثر الوسائل التجريبية[٢].

علم النفس العيادي ليس علماً: رأينا أن أساس السيكولوجيا العيادية هو دراسة مكثفة متوسعة وعميقة لحالات فردية. لكن المناهج التجريبية هي أيضاً، يتابع لاغاش نظريته، تطبق على الحالات الفردية، وليست الحالة الفردية سوى جزء من عملية أخذ عينات أوسع. ثم أن الباتولوجيا (المِراضة) الذهنية تتجه نحو التعميم.

---

(١) Lagache, P. 33.
(٢) Ibid,. P. 50

يلخص، أخيراً، لاغاش نظريته بالقول بأن السيكولوجيا العيادية تلائم، بشكل أكثر، دراسة التصرفات الإنسانية العيانية؛ بينما ينفلت المنهج التجريبي من التطبيق العياني وهو أكثر دقة وصرامة ويؤدي إلى نتائج أكثر عمومية. لكل منهما حسناته وسيئاته، وسيئات هذا تكملها حسنات الآخر، لكن «وجهتي النظر قد اقتربتا»[1].

إن غرض علم النفس العيادي وغرض علم النفس التجريبي هما واحد: إنه دراسة السلوك. وإن المنهجين يتكاملان، ويرى كل منهما الموضوع من زاويته، ولذا فإن الدراسة حسبهما تأتي كاملة. لا يمكن للتجريب أن يستغني عن العيادي ولا لهذا أن يتخلى عن الآخر، إنهما لا يلتقيان فقط، بل إنهما يتبادلان التساند[2]. أما الإختلاف بينهما فقد قام، بنظر لاغاش، بسبب الإختلاف بين علماء النفس أنفسهم، وهو اختلاف من حيث الثقافة والمصالح والإهتمامات والأمور الشخصية والمواقف من بعضهم البعض والتنافس فيما بينهم، والحذر وعدم الثقة بين المدارس. إن محاولات التوحيد، بنظر لاغاش، أثبتت جدواها وخصوبتها، والمثال على ذلك، كما يقول، هو ما يجده في أميركا حيث يرى أن إحدى الإهتمامات الأنشط والأكثر فعالية كانت محاولة إقامة دعم وتكامل بين الدراسة التجريبية للتعليم والتحليل النفسي للتصرف الإنساني التي أجراها هونت في ١٩٤٤.

٦ ـ خلاصة وخاتمة لنظرية لاغاش، هناك علم نفس واحد لا أكثر:

يبدو كأننا نكرر، ثم نعيد. والحقيقة أن ذلك فعل لاغاش في عرضه لنظريته من حيث التمييز بين اتجاهين، ثم بين منهجين، ثم بين سيكولوجيتين.

والخلاصة، إذن، أن السيكولوجيات تتداخل فيما بينها، فتأخذ هذه من اخرى ويتعدى بعضها على بعض وإن أعيدت كلها إلى اتجاهين: الطبيعي والإنساني (مفهومان هما، بنظره، مترجرجان وغير جامدي المحتوى والحركة).

وعلى صعيد البحث فإن هذين الإتجاهين يتطابقان مع طريقتين في العمل: السيكولوجيا التجريبية والسيكولوجيا العيادية. وهاتان الطريقتان تقيمان علاقات وطيدة بينهما، ولا يستغني أحدهما عن الآخر، والدراسة للشخصية تستلزم المنهجين معاً وإن كان الأخير أكثر ملاءمة لدراسة التصرف العياني.

---

(١) Ibid,. P. 52.
(٢) Ibid,. P. 67.

السيكولوجيتان تتكاملان ويتممان بعضهما البعض بل ـ وأكثر من ذلك ـ هناك توافق مرموق بينهما. ولهذه كما لتلك غرض هو دراسة التصرف أي دراسة الإنسان في موقف، أي السلوك المتولد من توتر أزال التوازن والوحدة في الحقل النفساني. وعلم النفس، بالتالي، واحد لا كثرة، وهو علم لا علوم.

٧ ـ رأي في نظرية لاغاش التوحيدية:

نظرته الكلية، المحلقة فوق المدارس النفسانية، قدمت أفكاراً وتحليلات بارعة للإتجاهات الرئيسية فيها، ومن بعد لإعادة هذه الإتجاهات إلى نوعين فقط كثف حول كل منها نقاطاً معبرة.

في عرضه للسيكولوجيا العيادية، يقدم لاغاش آراءه المعروفة عنها ويوضحها إذ هو الذي أدخلها على التدريس في فرنسا، ١٩٤٤؛ ويعطي تعريفاً كاملاً لها، ويتحدث عن تقنياتها وعن خصائصها بالمقابلة مع علم النفس التجريبي.

ثم أن تصنيف لاغاش للمناهج إلى منهجين، عيادي وتجريبي، أفضل من التصنيفات السابقة عليه؛ فهو أفضل، بلا شك، من تقسيمها إلى عيادي وتجريبي وفارقي.

ينطلق لاغاش، كما نعتقد، من تقسيم دلتي للعلوم: علوم طبيعية وعلوم إنسانية. من هنا سهل عليه التمييز بين تيارين: واحد يميل لجعل علم النفس علمًا طبيعياً والآخر يود النظر إليه على أنه علم إنساني. ومن ذاك الإنطلاق نفسه أيضاً أتاه التعاكس بين الـ «فهم» والـ «شرح». الأهم من ذلك أنه بعد الانتفاع من ذلك، أشاد تناقضاً محكمًا بين هذين الإثنين، وبين الإتجاهين في علم النفس.

ثم في المرحلة الثانية، بعد إقامة اتجاه مناقض انتقل لاغاش إلى ما يمليه بالضرورة المنهج الهيغلي الجَدَلي من أن أطروحة تولد نقيضة، وأن الأطروحة ونقيضتها تولدان بالتالي أطروحة جديدة هي المؤالفة (التوليفة) بينهما. تلك هي مناهجية (ميتودولوجيا) دانييل لاغاش.

لكن هذه الوحدة التي يتوصل إليها هل هي ثابتة، أزلية؟ ألن تولد، بعد مدة وبحكم كونها أطروحة أو فكرة، فكرة هي نقيضها؟ وبعد أن تنشأ الفكرة المناقضة، ألن يؤدي ذلك إلى فكرة توليفية منهما كليهما؟

بلا ريب! وإذن، فالوحدة هذه لن تكون لسوى مدة؛ ستبقى ريثما يتولد عكسها وهي ـ الآن ـ مؤقتة، ستزول، متحركة.

ليست نظرية لاغاش بدون أخصام، وليست نزعته التوحيدية هذه بلا نقائص[١]. صحيح أن التنافس بين المنهجيْن هو كالتناقض القديم والذي زال بين المنهجين الموضوعي والذاتي، وان لاغاش لم يقع في خطأ كامل؛ بيد أنه بالغ في التوحيد بين السيكولوجيتين أو بين المنهجين لدرجة كبيرة. فالتقريب بينهما واقع وصحيح إلا أن إجراء التوحيد ـ ككل توحيد بين ظاهرتين ـ عدّل وأسقط الفوارق للحفاظ على الشبه، أي أنه ألح على الشبه وأغفل ما هو بين المنهجين، بالحقيقة، غير منسجم ولا متوافق. يعني ذلك أن لاغاش، بنظرنا، يفرض الوحدة فرضاً؛ مما يعطي الطابع الإصطناعي، والغرضي، والنية المسبقة، للوصول إلى إقامة هذه الوحدة.

وفي رأينا، آن هناك ترجرجاً في مفهوم لاغاش لـ «وحدة علم النفس»: فالوحدة يعني بها أحياناً مجرد توافق واتفاق؛ وهي أحياناً وحدة تامة، تناغم وتوليفة (Synthèse) للمنهجين أو للسيكولوجيتين[٢]؛ وهي أحيّاناً تبادل خدمات ولجوء واحد إلى الآخر. مهما يكن فإن «وحدة» المناهج لا تناقضها هو الأساس الحقيقي لأطروحته: لا تناقض بين المنهجين، تماماً كما أنه صار اليوم ـ بعد التنافي والتنافر ـ لا تناقض بين المنهجين الموضوعي والذاتي. وهذا هو ما قصد إليه لاغاش بالضبط؛ لا تنافر ولا ثنائية، لسنا أمام محرجة تقول أما هذا واما ذاك بل نحن أمام نظريتين هما، في خاتمة المطاف، واحدة. وهما نظريتان لا تتنافسان على نفي بعضهما البعض ولا على الأولوية.

من الصعب التوحيد التام والمطلق لعلوم النفس. ويظهر أن علم النفس العلمي يسير، على ما يبدو، باتجاه منفصل، متميز عن علم النفس العيادي. بل إن هذا التمايز بينهما آخذ بالحدة والتباعد التدريجي. ولعل الموقف المناسب، إزاء هذه القضية، هو لا في

---

(١) ما يزال لاغاش يتبنى نظريته هذه ويدافع عنها. أضاف إلى الطبعة الجديدة التي تركها دون تعديل، مقالاً سبق له أن كتبه حول نفس الموضوعة في عدد خاص بعلم النفس أصدرته «مجلة التعليم العالي» في فرنسا. إن أستاذتنا فافيز ـ بوتونيه Fafez - Boutonnier التي تعلم في السوربون المنهج العيادي لم تأخذ بنظرياته، وكذا الحال لدى أستاذنا روكلن.

(٢) قد يستطاع القول، إلى حد متواضع جداً، إن لاغاش يود إظهار التوافق بين علمي النفس وليس فناء الواحد في الآخر. إن أصالة لاغاش تكمن في أنه أقام المؤالفة بين نظريات عديدة.

التفاؤل الشديد الذي نراه لدى لاغاش[1] بل يكون، بدلاً من البحث في وحدتها وتوحيدها، في دعوة كل علم نفس إلى أن يعمل في ميدانه الخاص ويتعمق فيه، وأن يمارس اختصاصه ومبدأ تقسيم العمل بغية الوصول إلى أفضل المناهج وأفضل النتائج المؤدية إلى فهم أكمل للإنسان ومن ثمة إلى خدمته، ورعايته في مجتمعه.

٨ ـ علم النفس العام وعلوم النفس الخاصة، كلمة أخيرة:

قلنا إنه، في رأينا، من الأفضل أن يتعمق كل علم نفس في ميدانه ويكون مناهجه ويحل مشكلاته ويقيم مفاهيمه الذهنية الخاصة، وأن نترك لكل سيكولوجيا شخصيتها الخاصة بها بدل أن نفرض عليها الإنشداد الجامد إلى الجذع أو أن تربط إليه بإحكام وإرغام بل وإصرار مسبق.

لكن ما العلاقة بين علوم النفس وبين الجذع الذي هو علم النفس العام؟ قلنا مراراً أنه بدلاً من التوحيد بينها وشد وثاقها إلى بعضها البعض، نرى أنه من الأفضل، ربما، أن تكون بين علوم النفس علاقة تبادل خدمات ومناهج ومنتوجات. إن تقدم كل ميدان هو تقدم لميادين الأخرى ومساهمة في تطوير علم النفس العام. فما يجلبه ميدان ينفع الآخر أو ينعكس عليه وعلى الجميع.

إنه، بلا ريب، من الأفضل أن يكون هناك طب عام وطب تخصصي، فلا يمكن أن يكون هناك طبيب يعالج كل شيء. لكن الطب العام يبقى ذا صلة بهذه التخصصات التي تطوره كلما تطورت، وتبدأ به لتأخذ النظرة الكلية الشاملة والوحدوية للجسم.

كذلك فإنه لا بد من علوم نفس متخصصة إلى جانب علم نفس عام شامل يهب كل ميدان النظرة الشاملة، ويمده بالمناهج العامة، ويغذيه بعصارات الميادين الأخرى. هنا نصل إلى القول بضرورة وجود علم نفس عام يكون إلى جانب علوم نفس متخصصة يقيم الانسجام ما بينها والتوليف. ومن الخطأ اتهام مثل هذا العلم، علم النفس العام، بأنه ضامر المحتوى، فارغ، ماورائي أو مجرد نظرات عامة وأفكار خطاطية.

* * *

(١) مما هو جدير بالملاحظة أن لاغاش يجهد في إقامة جسور متينة بين علم النفس والتحليل النفسي، ثم، أيضاً بين علم النفس وعلم الإجتماع (راجع قسم علم نفس التصرف).

ما يجمع بين علماء النفس، أكثر ما يجمع، وما هو مشترك بينهم، أكثر من أي أمر آخر، هو اتفاقهم على أن علم النفس هو دراسة السلوك، دراسة الأنا في حقله النفساني والجغرافي والإجتماعي. ما يجمعهم هو اهتمامهم بالإنسان من حيث غناه وتعقده: إن احترام الإنسان والرغبة في حمايته - كطفل، كتلميذ، كعامل، كمعاق، كمريض، كـ...، كـ...، - هما الفضيلة الكبرى لعلم النفس في مساره لفهم يمسي أصعب فأصعب للإنسان.

الفهرست

	الصفحة
مقدمة الطبعة الثالثة	٧
مقدمة الطبعة الثانية	١٣
مقدمة الطبعة الأولى	١٧
توطئة	٢١
الفصل الأول: النفس في التاريخ الفلسفي	**٢٩ - ٧٧**
القسم الأول: النفس في التاريخ الفلسفي	٣١
القسم الثاني: نصوص، النفس في فلسفة ابن سينا	٦٠
القسم الثالث: قراءات، إلمامة عن النفوس الشريرة في قرية لبنانية	٦٨
الفصل الثاني: استقلال علم النفس	**٧٩ - ٩٨**
القسم الأول: استقلال علم النفس	٨١
القسم الثاني: قراءات، طلائع علم النفس وتفرقه	٨٧
الفصل الثالث: المدرسة الإتباعية (الكلاسيكية)	**٩٩ - ١١٣**
القسم الأول: الوعي والإستبطان	١٠١
القسم الثاني: تطويرات الإستبطان	١٠٧
القسم الثالث: قراءات، رائز ذاتي أو استبطان مستحث	١١١
الفصل الرابع: المدارس الذاتية في التعريف	**١١٥ - ١٦٥**
القسم الأول: الإتجاه الدينامي	١١٩
القسم الثاني: الفلسفة الظواهرية	١٣١
القسم الثالث: علم النفس الوجودي	١٤٠
القسم الرابع: نصوص، ما هي الظواهرية	١٤٥
ـ ظواهرية ميرلو بونتي	١٥٧
الفصل الخامس: البُنْيوانية والوظيفانية	**١٦٧ - ١٧٤**
القسم الأول: البُنْيوانية	١٦٩

القسم الثاني: الوظيفانية ١٧٢
الفصل السادس: علم نفس السلوك ١٧٥ ـ ٢١٠
الإتجاه الموضوعي في تعريف علم النفس ١٧٧
القسم الأول: الممهدات للسلوكانية ١٧٩
القسم الثاني: المدرسة السلوكية الواطسونية ١٨٣
القسم الثالث: المدرسة السلوكية المحدثة ١٩٣
القسم الرابع: علم نفس التصرف ١٩٨
القسم الخامس: الربانية (السيبرنطيقا) ٢٠٣
القسم السادس: المدرسة السوفياتية ٢٠٨
الفصل السابع: مدرسة التحليل النفسي ٢١١ ـ ٢٨٩
اتجاه يهمل الوعي في تعريف علم النفس ٢١٣
القسم الأول: مراحل ما قبل فرويد، اكتشاف اللاوعي ٢١٥
القسم الثاني: التحليلنفس، فرويد ٢٢٠
القسم الثالث: الإنشقاقات والتطويرات في التحليلنفس ٢٥٥
القسم الرابع: قراءات ونصوص ٢٧٩
الفصل الثامن: علم نفس الشكل ٢٩١ ـ ٣٣٩
المدرسة الغشتلطية ٢٩٣
القسم الأول: المدرسة الترابطية في علم النفس ٢٩٥
القسم الثاني: مدرسة علم نفس الشكل (الشكلانية) ٢٩٩
القسم الثالث: نظرية الحقل النفساني ٣٢٧
القسم الرابع: قراءات، سيكولوجية التوتر النفساني ٣٣٥
الفصل التاسع: نظرة آفاقية ٣٤١ ـ ٣٥٥
القسم الأول: من خصائص علم النفس المعاصر ٣٤٥
القسم الثاني: الطريق إلى الحقيقة داخل المدارس النفسانية ٣٥١
الفصل العاشر: علم النفس وعلوم النفس ٣٥٧ ـ ٣٩٠
القسم الأول: تعريف علم النفس، غرضه ٣٥٩
القسم الثاني: عجالة عن المناهج في علم النفس ٣٧٠
القسم الثالث: وحدة علم النفس وتعدده ٣٧٩